جورج لايكوف | مارك جونسون

George Lakof | Mark Johnson

Philosophy in the Flesh:
The Embodied Mind
and Its Challenge to Western Thought

ترجمة وتقديم
عبد المجيد جحفة

الفلسفة في الجسد

الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي



الفَلْسَفة في الجَسَد

الذّهنُ المُتجَسِّد وتَحدّيه للفِكر الغَربي

جورج لايكوف | مارك جونسون

الفَلْسَفة في الجَسَد

الذِّهنُ المُتجَسِّد وتَحدِّيه للفِكر الغَربي

ترجمة وتقديم

عبد المجيد جحفة

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
Philosophy in the Flesh: ***The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought***
by **George Lakoff and Mark Johnson**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية عام 1999

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2016
الطبعة الأولى
أذار/مارس 2016

الفَلسَفة في الجَسَد، الذّهنُ المُتَجَسِّد وتَحدِّيه للفِكر الغَربي
ترجمة عبد المجيد جحفة
موضوع الكتاب نظرية الاستعارة
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم
التجليد فنّي مع جاكيت

ISBN 978-9959-29-658-0
رقم الإيداع المحلي 2015/22
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)



دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس.
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان
بريد إلكتروني ezrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com



توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني ezrekany@inco.com.lb



توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

إلى

أجيال لايكوف الثلاثة

هِزمان، وساندي، وأَندي

وإلى

سائدرا مَكموريس جونسون

مقدمة الترجمة العربية

عندما أصدرنا كتاب "الفَلْسَفة في الجسد" أوّلَ مرة سنة 1999، كان المجالُ الذي غدا يُعرَف فيما بعد بـ"نظرية المعرفة المجسَّدة"، مجالَ بحث جديداً نسبياً. فَقَبْل هذا الوقت، لم تُعِر المقارَبةُ المهيمِنةُ بأمريكا وبالعالم الناطق بالإنكليزية سوى اهتمامٍ ضئيلٍ للجسد ولأهميتِه في "تجريبنا" للمعنى، وفي تفكيرنا، وتواصلنا معَ الآخرين. وكان ما يُسمّى نَمطياً في القرن العشرين "الفَلْسَفةَ التحليلية" يركِّزُ بالأساس على التصوّرات، والقضايا، وتحليل اللُّغة، مع انعدام أيّ إشارة تقريباً إلى التجسُّد البشري.

لحُسن الحظ، بدأ هذا الاتجاه في التحوّل خلال سبعينيات القرن الماضي، إذ كَشَفَ البحثُ في علم النفس المعرفي حول طبيعة التصوُّرات، وفي اللِّسانيات المعرفية حول طبيعة المعنى، وفي علم الأعصاب المعرفي حول توليد أذهاننا للفكر، الأهميةَ الكبرى التي تحتلُّها سَيرُوراتُنا الحِسّية والحركية والعاطفية في كُلّ تجارب المعنى لدينا، وفي كُلّ أشكال التواصل عندنا. كتَبْنا، جورج لايكوف وأنا، **الفَلْسَفة في الجسد**، وسَعَيْنا إلى أن نُقدِّمَ معاً أحدَ أهمِّ البحوث حول التجسُّد في كتاب واحد، ونُبيِّن بذلك أنَّ مُقاربة مُوحَّدة جديدة بَرزَت، وهي مُقاربة أعطَت مكانةً مركزية لأجسادنا في كُلّ ما نجرّبُه، ونفهمُه، ونُوصِلُه. كنّا نأملُ أيضاً أن نبيِّنَ كيف تُمَكِّنُنا الوسائلُ التصوّرية لهذا التوجّه الجديد مِن سَبْر مفاهيمنا الفَلْسَفية التي عمَّرت طويلاً، مثل الذِّهن، والنفس، والإرادة، والأخلاق، والسببية، والأحداث. بعد هذا، تفحَّصْنا ما يعتري تصوّرَنا للفَلْسَفة من تغيُّر وتبدُّل بناءً على وقائع المعرفة المُجسَّدة. وقد قُمنا بتوضيح هذا الفَهْم الجديد اعتماداً على ما ورد من تعليلات للنظريات الأساسية في فَلْسَفات أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وكانط، والفَلْسَفة التحليلية.

واليوم، بعد عقد ونصف من الزمن، أصبح الجسدُ موضوعاً يحظى بشعبية

كبيرة، حتى إنه اكتسح أغلبَ مجالات الدراسة، بما في ذلك الفَلْسَفة، والدِّين، وعلم النفس، والعلم المعرفي، والأنتروبولوجيا، وعلم الأعصاب، وعلم الاجتماع، واللِّسانيات، والنظرية النِّسوية، وكُلّ أنواع الفنون. فكأننا أفَقْنَا أخيراً وتَنبَّهْنا إلى أنّ أجسادَنا هي ما يَصِلُنا بعالمِنا وبالآخرين.

وبالتالي، فإنه لمن دواعي السرور أن نُحيِّيَ صدورَ هذه الترجمة العربية لـ **الفَلْسَفة في الجسد**، فهذا من شأنه أن يجعل الكتابَ في مُتناوَلِ جمهورٍ واسعٍ من عِدّةِ بلدانٍ لم يُتَح له الاطّلاعُ على الكتاب إلا بشكل محدود. أمَلُنا أن تفتح هذه الترجمةُ سبيلَ حوار عبر-ثقافي حول عدد من الموضوعات المُتَّصِلة بالمعرفة المُتجسِّدة. سيكون رائعاً أن نعرف ما بنيات المعنى والفكر المُتجسِّدة التي نشترك فيها مع الثقافات الناطقة بالعربية، وما الاختلافات والفُروق التي تجعل هذه البنيات تُوجَد. كان منطلقنا في الأصل هو توقُّع العثور على الأقلّ على بعض البنيات الكُلّية المُشتركة للمعنى المُتجسِّد، ما دُمنا نشترك عُموماً في الخصائص الجسدية ونعيش في بيئات مُتماثلة. وفي نفس الآن، ستُوجَد فُروق واختلافات في الأجزاء المُركَّز عليها من هذه البنيات، بحيث يتطوّر بعضٌ منها بصورة مُختلفة في لغات وثقافات مُتباينة. نأمل أن يعثرُ قُرّاءُ هذه الترجمة العربية على الكثير مما يُفيد، ويُعمِّق النظر، ويخدم الأهداف المرجوّة، ونتوقع قيام نقاشٍ في المستقبل حول هذه المظاهر المُتجسِّدة للمعنى، وكيف تقوم وتتنوّع عبر الثقافات حول العالَم.

مارك جونسون(*)
يونيو 2015

(*) أستاذ فيليب كنايت للفنون والعلوم الحرة، جامعة أوريغون، أوجين، أوريغون.

مُقدمة المُترجم

يَسعى هذا الكتاب إلى إعادة النظر في جُزء هامّ من الأدبيات الفَلْسَفية بِناء على النتائج التي توصّل إليها العلم المعرفي المُعتمد على الأبعاد التجريبية لاشتغال الذِّهن البشري؛ وهي النتائج التي من شأنها إبراز بعض الأُسس التي تقوم عليها هذه الأدبيات، وتفكيك أشكال بِنائها، وخاصة "البِناء" بواسطة الفكر الاستعاري، في أفق كشف الخُطاطات الفكرية التي تُبَنْينها، وإتاحة آليات التفكير في الفكر.

يُقرّ المُؤلّفان أنّ الانطلاق من النتائج التجريبية المُتعلّقة بطبيعة الذِّهن وبأشكال اشتغاله، من شأنه إعادة بِناء الفكر الفَلْسَفي وفق مُرتكزات مُغايرة، وهو ما يُتيح قيام منظور فَلْسَفي "مسؤُول تجريبياً"؛ هذا المنظور التجريبي للذِّهن ولتَجَسُّده في الفكر هو ما يُمكن اعتباره "فَلْسَفةً في الجَسَد".

1. عن العنوان

العنوان الرئيسي لهذا الكتاب في أصله هو "Philosophy in the Flesh". يُمكن ترجمة هذا العنوان حَرْفياً بما يلي: "الفَلْسَفة في اللحم". سيبدو هذا العنوان، خارج ارتباطه بالكتاب، مُلتبساً إلى حدّ بعيد، ورُبّما أوحى بما ينأى عن المقصود.

المقصود بهذا العنوان أنّ الكثير من التصوُّرات التي تَناولتها الفَلْسَفة وحلَّلَتْها ووطَّدَتْ مَفاهيمَها، تصوُّراتٌ مبنيّة انطلاقاً من استعارات ومن بعض النظريات العاميّة الحاضرة عند جميع البشر والتي تَتناغم مع هذه الاستعارات. ولكن استعارية هذه التصوُّرات الفَلْسَفية جُزئية، ذلك أنّ هذه التصوُّرات تتضمّن جانباً حَرْفياً، ولكنّه ضئيل جداً ولا يتعدّى هيكل التصوُّر. وتعمل الاستعارات

على كَسْوِ هذا الهيكل لحماً. الاستعارات هي لحم هذا الهيكل (الحَرْفي). بهذا المعنى تكمن الفَلْسَفة، أي كُلّ الاجتهاد الفَلْسَفي عبر التاريخ، في اللحم الاستعاري. أغلب المفاهيم الفَلْسَفية مفاهيم مبنيّة استعارياً، ولا يُشكّل فيها المعنى الحَرْفي سوى الهيكل. أما لحمُها فكلّه استعاري. الفَلْسَفة، إذن، هي ما يكسو هذا الهيكل الحَرْفي للتصوُّرات. ولتفكيك المفاهيم الفَلْسَفية لا بُدَّ من دراسة هذا الجانب الاستعاري.

ثَمّة معنى مُتصل بالمعنى أعلاه يعتبَر فيه هذا "اللحم" كناية عن المادة، وهو كناية في هذا المعنى عن الجَسَد البشري، وعن الوجود الفيزيائي أو الجسمي عامة. هذا هو المعنى الذي استندنا إليه في ترجمتنا للعنوان[1].

تُشير عِبارة "الفَلْسَفة في الجَسَد" إلى العلاقة بين الفكر والمادة؛ تلك العلاقة التي درستها الأدبيات الفَلْسَفية القديمة في إطار مُشكل الارتباط بين الروح/ العقل (الذِّهن) والجسم/ الجَسَد (الدماغ) (the mind-body problem). وهو المُشكل الذي يُمكن بَسطه كالتالي: هل يُمكن لنَسق مادي خالص تتحكّم فيه قواعد الفيزياء وحدها أنْ يكون نَسقاً مُفكِّراً؟ هل يُمكن لآلة تخضع لقواعد الفيزياء أنْ تُفكّر؟ هل يُمكن أنْ نُسند إليها حالات ذِهنية[2]؟

يُؤكّد من يُدافعون عن الواحدية المادية (1) أنّ الدماغ -أو النَّسق العَصبي المركزي- عبارة عن آلة أو هو نَسق مادي يخضع لقوانين "الفيزياء"، و(2) أنّه

---

(1) إضافة إلى هذا، اخترنا عنوان الفَلْسَفة في الجسد لما يُتيحه الجذر "ج س د" في العربية من اشتقاقات ضَرورية لتغطية كل الدلالات المُعتمدة عليه والواردة في سياق هذا الكتاب. وهو ما لا يُتيحه الجذر "ج س م"، أو "ل ح م"، مثلاً.

(2) تُؤكّد النَّزعة الفيزيائية (physicalism) أنّ: (1) كُلّ السَّيرُورات والأحداث وحالات الأشياء الواقعية أو الموجودة، "يُمكن" أن تُوصف بواسطة العلوم "الفيزيائية"؛ وأنّ (2) العلوم "الفيزيائية" هي مجموع علوم الطبيعة. وفيما يخص مُشكل الذهن والجسد، فإنّ علوم الطبيعة الواردة لدِراسته هي العلوم العَصبية أو علوم النَّسق العصبي. انظر بيير جاكوب (1992):

Jacob, P. (1992), *Le problème du rapport du corps et de l'esprit aujourd'hui. Essai sur les forces et les faiblesses du fonctionnalisme, in Andler, D. Introduction aux sciences cognitives*, Folio essais, Gallimard, 1992 et 2004.

هو نفسه أساس سَيرُورات التفكير والظواهر الذِّهنية. وهذان الأمران يُنكرهما المثاليون المُدافعون عن الثنائية، إذ يفصلون بين العماد المادي والحالات الذِّهنية[3].

لا بُدَّ من استحضار المدرسة الفينومينولوجية في هذا الباب وتنظيرها للواحدية. مذهب المؤلِّفَيْن قريب من المدرسة الفينومينولوجية، بعيد عن المثالية. ويُقرّ المؤلِّفان باستفادتهما الواضحة من أفكار مِيرْلُو-بُونْتِي. إنّ الجسم يملك قصديته الخاصة، حسب مِيرْلُو-بُونْتِي؛ فكل فرد هو جسمه الخاص: "أنا لست أمام جسمي، أنا في جسمي، وبالأحرى أنا جسمي"[4]. الجسم، يقول مِيرْلُو-بُونْتِي، هذا "الرائي-المرئي"، هو "وسيلتنا العامة لامتلاك العالم"[5]. كُلّ إنسان عبارة عن جسم حيّ، ولكن الجسم ليس جسماً-مَوضوعاً فَحَسْب، جسماً عضوياً قابلاً للدراسة، وإنما هو أيضاً عبارة عن جسم-ذات، جسم طبيعي يتفرّد به كُلّ إنسان.

في زمن ديكارت ولاميتري، كانت العلاقة بين العقل والجسم (الجَسَد) تعني المُواجهة بين نوعين من التصوُّرات والقضايا: تصوُّرات "الفيزياء" (أو علوم الطبيعة) وقضاياها، وتصوُّرات وقضايا ما يُمكن تسميته بـ"علم النفس العادي أو الساذج". وعند مطلع القرن العشرين، قادت الأبحاث حول شخصية الإنسان إلى اعتبار الدماغ مركز المعرفة والانفعال عند البشر. وتطوَّرت الأبحاث وتوصّلت إلى أنّ بعض الوظائف الإنسانية تحدث في مُستوى القشرة الدماغية. وأتاحت التطوُّرات التي حصلت في البحث في الكهرباء والكيمياء العُضوية والمجهرية أدوات جديدة لدراسة الدماغ وتشريحه وصفياً. وأدى اكتشاف العَصَبُونات[6] إلى ظُهور دراسات كثيرة عن هذه العَصَبُونات ووظائفها وخصائصها وترابُطاتها.

---

(3) انظر بيير جاكوب (1992): Jacob, P. (1992), *Le problème du rapport du corps......*

(4) انظر مِيرْلُو-بُونْتِي (1945)، ص 175.
Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Tel Gallimard, 1945.

(5) مِيرْلُو-بُونْتِي (1964) Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964.

(6) على يد غولجي وكاجال، الحاصلين على جائزة نوبل سنة 1906.

وجاءت العلوم العَصبية التي أظهرت أنّ العمليات الذِّهنية أساسُ تحققها موجود في الحالات الدماغية، والحالات الذِّهنية عبارة عن حالات جهاز عصبي مركزي، والدماغ هو المكان الطبيعي لهذه القُدرات والعمليات[7].

الفكرة المركزية التي يُدافع عنها الكتاب أنّ الفكرَ مُجَسَّد. ويعني ذلك أنّ تصوُّراتنا مُبَنْيَنة وَفْقَ استعارات مُرتبطة بالجَسَد، أو يلعب فيها تَجَسُّدُنا دوراً مركزياً. انظرْ، مثلاً، إلى استعارة المعرفة رُؤية. وَفْقَ هذه الاستعارة، ما نعرفه هو ما نراه. والرُّؤية خاصّية جَسَدية تُنفّذها العين (أداة الإبصار)، وهي كيان جَسَدي. بل إنّ هذه الحاسة محكومة بارتباطات فيزيائية عَصبية، وبعَتاد جَسَدي يجعلها تقوم بالإبصار. وقد اعتمد لايكوف وجونسون على ثلاثة نَماذج عَصبية تُجَسِّد الذِّهن واللُّغة (انظر الملحق).

هذا الكتاب ذُو طبيعة تفكيكية نقدية. إنه يتجه نحو إعادة النظر في العديد من التصوُّرات الثابتة عبر العصور. إنّه يتصدى إلى "ترسانة" فكرية عمّرت قروناً، وما زالت مُهيمنة إلى الآن. وهذا ما يُعبّر عنه عنوانه الفرعي: "الذِّهن المُتجسِّد وتحدّيه للفكر الغربي". يُحاول الكتاب تفكيك هذا البنيان الفَلْسَفي الغربي المُتراصّ، من خلال إبراز قيمة الجَسَد والذِّهن في قيام التصوُّرات، واعتماد هذه التصوُّرات على الاستعارة أساساً. هذا الصَّرح الفَلْسَفي الغربي يشكو من تناقُض (ومن مُفارَقات صارخة): يرفض في مُجمله التَّجَسُّد، أي انبناء التصوُّرات وَفْقَ إمكانات الجَسَد البشري، فيما يَعتمد في خطابه على استعارات تصوُّرية مُتجَسِّدة!!

من المُؤكَّد أنّ الطرح الذي يُقدّمه المُؤلّفان هنا من شأنه تزويدنا بأدوات النظر المُتجدِّد إلى الفكر الفَلْسَفي ومُراجعته، غير أنّ هذه المُراجعة لا تنصبّ بالضرورة على فَلْسَفيته، وعلى أبعاد الموضوع الفَلْسَفي، وإنما على بناء هذا الفكر، واعتماده على الاستعارة وعلى النظريات العاميّة. وبهذا المعنى، فالفكر الفَلْسَفي امتداد للفكر العاميّ نظراً لاعتماده على الاستعارات. في كتاب

(7) انظر أرمسترونغ:
Armstrong, D. M., *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge, London, 1968.

الاستعارات التي نحيا بها، كانت مُعطيات اللُّغة العادية هي الدِّعامة التجريبية لنظريَّة الاستعارة التصوُّرية كما دافع عنها المُؤلِّفان، وفي كتاب **الفَلْسَفة في الجَسَد** تُشكّل لُغة النَّسق الفَلْسَفي، والبِنية الاستعارية للمفاهيم الفَلْسَفية، المُعطيات الأساسية التي ينطلق منها المُؤلِّفان.

2. الاستعارات التي نحيا بها

كتاب **الفَلْسَفة في الجَسَد** هو الكتاب الثاني الذي اشترك في تأليفه جورج لايكوف ومارك جونسون، بعد كتابهما الأول **الاستعارات التي نحيا بها** (1980)، الذي لقي اهتماماً كبيراً[8]. وكان الهدف من هذا الكتاب إعادة النظر في طبيعة الاستعارة من خلال البحث في المُعطيات وإبراز نَسقيتها، وتأكيد الأبعاد التجريبية البشرية في قيام الاستعارة.

أورد الكتاب كثيراً من المُعطيات الاستعارية ودافع عن الاستعارات التصوُّرية من خلال التنبيه على نَسقيتها، وبيّن أنّ الاستعارة ليست خاصة باللُّغة وإنما بالفكر، وأنّها ليست زُخرفاً كما تذهب إلى ذلك التناولات البلاغية التقليدية. اتجه لايكوف وجونسون هنا تَوجّهاً تجريبياً، سواء على المُستوى النظري، أو على مُستوى المُعطيات. لقد كان تصوُّرهما مبنياً على نظريَّة تفاعلية تسعى إلى تفسير استناد التصوُّرات الاستعارية إلى البُعد التجريبي البشري، وقوامه التفاعل مع المحيط[9].

---

(8) انظر ترجمته إلى العربية: لايكوف وجونسون، **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1996.

(9) يُقدّم المؤلفان، في المُلحق الذي أضافاه إلى إحدى طبعات كتاب **الاستعارات التي نحيا بها** (طبعة 2003)، بعض التوضيحات والمُراجعات. ومن بين ما راجعاه تقسيمُهما الاستعارات إلى ثلاثة أنواع: اتجاهية وأنطولوجية وبنيوية. يُبينان أنّ هذا التقسيم لا يخلو من تكلّف؛ ذلك أنّ كُلّ الاستعارات بنيوية (تنسخ بنيات في بنيات)، وكلها أنطولوجية (تخلُق كِيانات المجال الهدف)، والعديد منها اتجاهية (تنسخ خُطاطات صور اتجاهية).
بعد توصُّل المُؤلِّفين إلى مفهوم الاستعارات الأوّلية في كتاب **الفَلْسَفة في الجسد**، صارت التقسيمات السابقة غير تامة. وتعمل الاستعارات الأوّلية على تعميق العلاقة بين المجال المصدر والمجال الهدف، وبِناء "محطات" تفاعُل بين المجالين. =

هذا التصوُّر التفاعُلي يُؤمن بمفهوم النِّسبية اللُّغوية كما صاغه سَابِيرْ ووُولْفْ؛ ويُفيد أنّ اللُّغة تُرمِّز طريقة تصوُّرنا للعالم وتفاعُلنا معه. وهذا يعني أنّ اللُّغة تتحدث عنا، وعن كيفية بِنائنا لتصوُّراتنا للأشياء؛ فهي حامل نَسقنا التصوُّري. وبما أنّ المُعطيات اللُّغوية تُعبّر عن ترميزنا لمُكوّنات نَسقنا التصوُّري ولنَسقيته، فإنها تُشكّل مصدراً للبَرهنة على الكيفية التي يشتغل بها النَّسق التصوُّري عند البشر. إنّ جُزءاً كبيراً من النَّسق التصوُّري البشري استعاري في طبيعته. والاستعارة آلية من آليات اشتغال البناء الذِّهني عند البشر .

لماذا توجد هذه الاستعارات؟ وإذا كان نَسقنا التصوُّري مُبَنْيَناً جُزئياً بالاستعارة، فما هي التصوُّرات المرشَّحة لأن تُبَنْيَن استعارياً؟ وما مردودية الاستعارة في اللُّغة؟ وما إنتاجيتها؟

يَذهب لايكوف وجونسون، في **الاستعارات التي نحيا بها**، إلى أنّ الاستعارات طريقةٌ لفَهْم تجربة مُعينة من خلال تجربة أُخرى (نتصوُّر الزَّمن مالاً، مثلاً، لأننا نفهم تجربة الزَّمن من خلال تجربة المال). إنّ تجربة المال تجربة مادية، ترتكز على تصوُّرات مُنبثقة بشكل طبيعي من تجربتنا. أما تصوُّر الزَّمن فمُجرّد. تعمل التصوُّرات المادية على بَنْيَنَة التصوُّرات المُجرّدة بِناء على ترابُطات نَسقية داخل تجربتنا ؛ ذلك أنّ التصوُّرات المُجرّدة تحتاج إلى عماد مادي يُرسّخها تجريبياً.

ورَغم هذا، فالتصوُّر الاستعاري لا يُبنيِن تصوُّراً من خلال تصوُّر آخر بصورة كُلّية، بل إنّ التصوُّر الاستعاري يكون دَوماً جُزئياً. فالاستعارة تنصَبُّ على

= ومن بين الأشياء التي ناقشاها في هذا الملحق الفَرْق بين الاستعارة والكناية والتباس الفَرْق بينهما في كتاب الاستعارات التي نحيا بها. في الاستعارة، ثَمّة دَوماً مجالان: مجال هدف، يتكوّن من الموضوع المُباشر؛ ومجال مصدر، حيث يقع استنتاج استعاري هام ويُزوّدنا بتصوُّرات المصدر المُعتمدة في هذا الاستنتاج. اللُّغة الاستعارية لها معنى حَرْفي في مجال المصدر. والنسْخ الاستعاري مُتعدّد. ويُحتفَظ ببنية خُطاطة الصورة في النَّسْخ.

في الكناية، ثَمة مجال واحد فقط: الموضوع المُباشر. هُناك نَسْخ واحد فقط: يُنسَخ المصدر الكِنائي في الهدف الكِنائي (المُحال عليه)، بحيث يقوم مُكوّن مُعيّن في المجال محلّ الآخر.

جُزء من التصوُّر وتُهمل جُزءاً آخر. وعِلاوة على ذلك، قد تُبْنِين التصوُّرَ أكثرُ من استعارة واحدة.

هذا التصوُّر الاستعاري النَّسقي يدعونا إلى التفكير في نظريَّة للمعنى غير مَبنية على الصدق. فإذا كان صحيحاً أنّ جُزءاً مُهماً من نَسقنا التصوُّري تُبَنْيِنُهُ الاستعارة، فإنّه ينبغي إعادة النظر في مفهوم الصدق (وشُروط الصدق نَفسها). فما هو صادق لن يكون صادقاً بالنظر إلى الحقائق الخارجية والأوضاع التي تصفها المعاني؛ إنّ ما هو صادق سيكون صادقاً بالنظر إلى التنظيم الذِّهني البشري، وبالنظر إلى نَسق تصوُّري مُبَنْيَن بشكل واسع بالاستعارة. البشر يفهمون مجالات تجارب مُعيّنة من خلال مجالات تجارب أخرى. ولذلك تُطرَح إعادة النظر في الصدق وفي مدى مُطابقة المعاني للحقائق الخارجية.

لم يكن التوجّه المعرفي ضاغطاً في كتاب **الاستعارات التي نحيا بها**، وإن أُشيرَ إليه لا تتمّ الإشارة إليه بمضمون مُرتبط بعلم الخلايا العَصبية، كما سنرى في هذا الكتاب. ورَغم ذلك، يعترف المُؤلِّفان أنّ كتاب **الاستعارات التي نحيا بها**، الذي أرادا فيه تنبيه القارئ إلى بعض الحقائق العميقة التي تُميّز الفكر الاستعاري اليومي عند البشر، أسهم في دراسة الذِّهن البشري على نحو تجاوَز ما كان يتوقعانه، وما كانا يحلمان به[10].

بعد أنْ سلّط هذا الكتاب الضَّوء على الفكر الاستعاري ونَسقيته وعلاقته بالذِّهن، كان لا بدَّ من إعادة التفكير في التصوُّرات الأساسية التي ترتبط بدراسة الذِّهن: المعنى، الصدق، طبيعة الفكر، دور الجَسَد في بناء المعنى. لهذا الأمر اقتضاءات كُبرى في كُلّ مجال من هذه المجالات، ويتجاوز ذلك اللِّسانيات والعلمَ المعرفي والفَلْسَفة، يتجاوز هذه المجالات ليصل إلى مجالات أُخرى، كالدراسات الأدبية، والسياسة، والقانون، وعلم النفس السريري، والدِّين، وحتى الرياضيات وفَلْسَفة العلم[11].

ثَمّة عوائق تاريخية كُبرى تَحول دون فَهْم طبيعة الفكر البشري، حَسَب

(10) هذا ما يُصرّحان به في تذييل طبعة الكتاب لسنة 2003.

(11) لايكوف وجونسون (1980)، ص 244، طبعة 2003.

لايكوف وجونسون؛ وهذه العوائق ناجمة عن أربع رُؤى كاذبة عن الاستعارة، وتعود كُلّها إلى أرسطو. تقول الأُولى إنّ الاستعارة تخصّ الألفاظ، وليس التصوُّرات. وتقول الثانية إنّ الاستعارات تتأسّس على المُشابهة. وتقول الثالثة إنّ كُلّ التصوُّرات حَرْفية، وليس فيها ما هو استعاري. وتقول الرابعة إنّ الفكر العقلاني لا يتشكّل من خلال طبيعة أدمغتنا وأجسادنا. وقد سعى كتاب "**الاستعارات التي نحيا بها** إلى تفنيد كُلّ هذه الأفكار، وبيَّن أنّ الاستعارة تتعلّق بالتصوُّرات وليس بالألفاظ، وأنّ الاستعارة لا تَتأسّس عُموماً على المُشابهة، بل على التعالُقات العابرة لمجالين من مجالات تجربتنا، وهو ما يترتّب عنه ما نُدركه من تشابُهات بين المجالين في الاستعارة. كما أنّ تصوُّراتنا الأعمق -مثل الزَّمن، والأحداث، والسببية، والأخلاق، والذِّهن- تُفهَم ونَعقِلُها، ونتحدّث عنها، من خلال البنية التصوُّرية لمجال آخر (كالفضاء، مثلاً). أضفْ إلى هذا أنّ نَسق الاستعارات التصوُّرية ليس اعتباطياً أو حادثاً تاريخياً، بل إنّه يتشكّل إلى حدّ بعيد من طبيعة أجسادنا والطُّرق المشتركة التي "نشتغل" بها في عالمنا اليومي.

رَغم البراهين على انتشار الاستعارة التصوُّرية، فإنّ هذه المزاعم الأربعة حول الاستعارة، وحول المعنى عامة، ظلّت مُهيمنة. هذه الآراء الفَلْسَفية القَبْلية العتيقة مُترسّخة بعُمق إلى درجة عدم إدراك العديد من القُرّاء للبراهين التي تُفنّدها. إنّ أكبر عَقَبة تُواجِه ما توصّل إليه المُؤلّفان هو رفض الاعتراف بالطبيعة التصوُّرية للاستعارة. والقول إنّ الاستعارات ليست سوى عبارات لُغوية -وأنّها تَنحصر في الألفاظ لا غير- ما هي إلا مُغالطة شائعة تَحُولُ دون فَهْم ما يتوصّل إليه تحليل الاستعارات في نَسقيتها وفي ارتباطها بالتجربة البشرية. إنّها المُغالطة التي تَفترض أنّ الاستعارة توجد في الطُّرق التي نتحدث بها وليس في بناء التصوُّرات وإنشاء المعرفة والفَهْم.

إنّ الفكر الاستعاري مُنتشر في كُلّ مجالات حياتنا الذِّهنية، واعية كانت أم غير واعية. نفس آليات الفكر الاستعاري المُستخدمة في الشعر حاضرة في تصوُّراتنا العادية التي نستخدمها في حياتنا. بل إنّ الاستعارات التصوُّرية تثوي خلف بناء الوجائه (interfaces) الحاسوبية، وفي بَنْيَنة الإنترنت. ونَسقية الفكر

الاستعاري هي التي تسمح بهذه التطبيقات[12].

أراد كتاب **الاستعارات التي نحيا بها** أنْ يردّ على بعض الأفكار الرائجة حول الاستعارة، ومنها أفكار قدّمها فيلسوفان أمريكيّان معروفان: دونالد دَيفيدْسونْ[13] وجون سيرل[14]. ذهب الأول إلى أنّ الاستعارة لا معنى لها (meaningless)، فيما ذهب الثاني إلى أنّ بعض المبادئ الدلالية والذريعية تسمح بإسناد معانٍ حَرْفية إلى الجُمل الاستعارية. ويُبيّن المُؤلّفان أنّ هذه المزاعم ناتجة عن اعتناق بعض أفكار الفَلْسَفة التحليلية والفكر الغربي التقليدي عُموماً، الذي يرى أنّ التصوُّرات كُلّها واعية وحَرْفية وغير مُتجَسِّدة، أي إنّها ليست مُتشكّلة انطلاقاً من الجَسَد والدماغ.

تُبيّن الفصول الأخيرة من **الاستعارات التي نحيا بها** أنّ الوقائع التي تُؤكّدها نظريَّة الاستعارة التصوُّرية لا تتفق مع العديد من الافتراضات التي تنبني عليها الفَلْسَفة الغربية: ليس صحيحاً أنّ كُلّ الفكر واعٍ، وحَرْفي، وغير مُتجَسِّد. لهذا وجب إعادة النظر في هذا كُلّه من خلال الوقوف على النتائج التجريبية لعلم معرفي مُتجسِّد حول الذِّهن واللُّغة، وإعادة التفكير في الفعل الفَلْسَفي من جديد.

نتائج هذا العمل موجودة في هذا الكتاب (**الفَلْسَفة في الجَسَد**)، الذي يُمكن اعتباره إعادة تفكير عميقة في طبيعة الصدق والعلم، وبعض التصوُّرات الفَلْسَفية الأساسية، مثل الزَّمن، والأحداث، والسببية، والذِّهن، والنفس، والأخلاق، والوجود، والماهية. كما أنّه يكشف البنية الاستعارية التي تُبنى عليها

(12) من المجالات التي حظيَت بتطبيق نظرية الاستعارة التصوُّرية عليها، السياسة والقانون والقضايا الاجتماعية. وقد كتب المُنظِّر القانوني سْتِفِنْ وِنْتَرْ كتاباً حول الدور المركزي للاستعارة في الاستدلال القانوني (يحمل الكتاب عنوان فجوة في الغابة (2001) (A Clearing in the Forest)). الاستعارات القانونية كثيرة جداً، ومُتنوعة بشكل كبير، وكذلك الأمر في سائر المباحث والعلوم.

(13) دَفِدْسونْ له مقال شهير بعنوان "ما تعنيه الاستعارات" (Donald Davidson, «What metaphors mean», in Inquiries into Truth and Interpretation, Clarendon Press, Oxford, 1984). ونُشر المقال لأول مرة في مجلة *Critical Inquiry*، عدد 5، 1978.

(14) جون سيرل (1979):
Searle, John. *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge U.P., 1979.

الأشكال الأساسية للعقل كما وَردت عند الفلاسفة، منذ ما قبل سقراط، ومنذ أفلاطون وأرسطو إلى ديكارت وكانط، وإلى الفلاسفة التحليليين المُعاصرين، مثل كُوَايْن. كما أنّه يُوضح تَبِعات هذا ونتائجه بخُصوص تصوُّرنا للكائن البشري ولماهيته، وماهية تجربة الدِّين والتجربة الروحانية، بل ماهية الفَلْسَفة ذاتها.

إنّ نظريَّة الاستعارة، كما يتصوَّرها المُؤلِّفان، يجب أنْ تُبنى انطلاقاً من الأفكار التالية:

- الاستعارات تصوُّرية في طبيعتها؛ واللُّغة الاستعارية ثانوية في هذا الباب.
- تنشأ الاستعارات التصوُّرية من تجربتنا اليومية.
- الفكر المُجرّد استعاري بشكل واسع.
- الفكر الاستعاري حتمي ولا يُمكن تجنّبه، ومُهيمن ومُنتشر، ولا واعٍ في أغلبه.
- التصوُّرات المُجرّدة لها نَواة حَرفية ولكنّها تتوسّع بواسطة الاستعارات، وغالباً ما يحصل ذلك بواسطة استعارات غير مُتلائمة مع بعضها بعضاً.
- التصوُّرات المُجرّدة لا تكتمل بدون استعارات. مثلاً، الحب ليس حباً بدون استعارات السحر، والانجذاب، والجنون... والزَّمن لا يكتمل معناه بدون استعارة الزَّمن المُتحرك (التي تجعل الزَّمن يأتي ويمضي ويُستقبَل)، من بين استعارات أُخرى[15].
- أنسقتنا التصوُّرية ليست مُتسقة عُموماً، ما دامت الاستعارات المُستخدَمة للتفكير في التصوُّرات قد تكون غير مُتلائمة.
- إننا نُمارس حَيواتنا بِناء على الاستنتاجات التي نشتقّها عبر الاستعارة.

إذا أخذنا النتائج التجريبية الجديدة حول الاستعارة مأخذ الجدّ، وجب إعادة النظر والتفكير في بعض مُعتقداتنا وأفكارنا التي "نُقدّسها" أحياناً، ومنها ما يرتبط بتحديد ماهية العلم وماهية الفَلْسَفة، وتجديد النظر في قِيمتيهما من منظور

(15) انظر الفصل العاشر المُخصّص لاستعارات الزَّمن.

مُخالف. وإذا كانت الاستعارات التصوُّرية حقيقة ماثلة، فإنّ كُلّ الآراء ذات النَّزعة الحَرْفية وذات النَّزعة الموضوعية حول المعنى والمعرفة ستكون آراء خاطئة. وهذا يُشكِّل، من جانب آخر، تحدّياً عميقاً تُواجهه الطُّرقُ التقليدية التي تُمارس التفكير في ماهية الإنسان، وفي معنى أنْ يكون الإنسان إنساناً، وفي كيفية اشتغال الذِّهن، وفي طبيعتنا بوصفنا كائنات اجتماعية وثقافية.

حتى الفكر الذي يرى أنّ المعنى عبارة عن بناء ثقافي اعتباطي، يُجانب الصواب هنا. فالاستعارات الأوّلية، مثلاً، لا تتّفق مع هذه الفكرة. فهي استعارات كُلّية، وتخضع للتنوّع الثقافي في الآن ذاته.

3. نظريَّة الاستعارة والعلم المعرفي

يَعتبِر المُؤلِّفان نظريَّة الاستعارة مبحثاً فرعياً رئيساً في اللِّسانيات المعرفية، وهو مبحث يسعى إلى وضع أُسس تفسيرية للأنسِقة التصوُّرية واللُّغة في الدراسة العامة للدماغ والذِّهن. ورَغم ذلك، فهُما لا يمنحان بعض الإضاءات حول اللِّسانيات المعرفية والعلم المعرفي[16]، ولذلك ارتأينا تقديم بعض المداخل إلى هذا الميدان.

من بين أهمّ التطوُّرات الفكرية التي شهدتها العقُود القليلة الأخيرة ميلاد حقل واسع تتقاطع فيه مجموعة من العلوم، ويُسمّى العلم المعرفي (أو العلوم المعرفية)[17]. فقد تبيّن لعدد من الباحثين في علم النفس واللِّسانيات وعلوم

---

(16) تُقدم موسوعة أونيفرساليس (طبعة 1989) Universalis التعريف التالي للعلوم المعرفية:
"موضوعُها وصفُ وتفسير وتحفيز الاستعدادات الأساسية وقُدرات الذِّهن البشري - اللُّغة، التفكير، الإدراك، التوافُق الحَركي، التخطيط... إلخ".
أما معجم بلاكويل Blackwell لعلم النفس المعرفي فيُعرّف العلوم المعرفية بالقول:
"تُحيلنا العلوم المعرفية على الدراسة المُتعددة العلوم لاكتساب المعرفة واستخدامها".
وهو تعريف يُبين أنّ عُلوماً مُتعددة يُمكنها الانطلاق من المعرفة لكي تتّحد في الموضوع وتشترك فيه.

(17) إثر "الثورة المعرفية"، صار المنظور المُهيمن منذ مُنتصف القرن العشرين يجمع تحت مصطلح "المعرفة" (cognition) الوظائف التي يملكها العقل البشري والتي نبني بواسطتها تمثيلاً إجرائياً للواقع انطلاقاً من إدراكاتنا، والتي من شأنها أن تُغذي =

الحاسوب والفَلْسَفة وعلم الخلايا العَصبية، أنّهم يطرحون نفس الأسئلة تقريباً بصدد طبيعة الذِّهن البشري وأنّهم أنشأوا مناهج بحث مُتكاملة ومُتصادية.

العلم المعرفي هو علم الذِّهن. وتسعى العلوم المعرفية إلى فهم الإدراك، والتفكير، وعمل الذاكرة، وفَهم اللُّغة، والتعلّم، وظَواهر ذِهنية أُخرى. وهذا ما يجعل مجال البحث مُتنوعاً بشكل كبير، يشمل مُلاحظة سُلوك الأطفال، والنظر في بَرمجة الحواسيب وقيامها بحلّ مشاكل مُعقّدة، مثلما يشمل تحليل طبيعة المعنى.

لا يُستخدم مصطلح "المعرفة" الآن للدلالة على سَيرُورات مُعالجة المعلومات، المُسمّاة سَيرُورات "المُستوى الأعلى" فَحَسْب، مثل التفكير والذاكرة واتخاذ القرار، والوظائف التنفيذية عامة، بل ينسحب أيضاً على السَّيرُورات الأشدّ أوّلية، مثل الإدراك، والحركية، وكذا الانفعال والعاطفة. هذا التعريف غالباً ما يشمل، إضافة إلى المعرفة البشرية، كُلّ السَّيرُورات "الذكية" حتى عند الحيوانات، وفي أنظمة اصطناعية مثل الحواسيب.

تجمع العلوم المعرفية مجالات علمية مُخصّصة لدراسة المعرفة: العلوم العَصبية، علم النفس، الذكاء الاصطناعي، الرياضيات التطبيقية، نَمْذَجة الوظائف الذِّهنية، الأنثروبولوجيا، فَلْسَفة الذِّهن... هذا البحث المُتعدد العلوم تُوحّده في الغالب فرضيات مُرتبطة بطبيعة المعرفة. ويبقى التعريف الدقيق للمعرفة وللعلاقات بين الأنشطة الذِّهنية والدماغية موضوع سِجالات عديدة في العلوم المعاصرة (علم النفس، الذكاء الاصطناعي، الفَلْسَفة... إلخ)[18].

يَعتبر العُلماء المعرفيون الذِّهنَ البشري نَسقاً مُعقّداً يتلقى المعلومات ويُخزّنها ويستعيدها ويُحوّلها ويَنقلها، في إطار ما يُسمّى سَيرورات مُعالجة المعلومات؛ ويُمكن دراستها باعتبارها نَماذج وأمثلة ومُعالَجة لهذه النَّماذج. لِننظُرْ إلى مجال الرياضيات، ولنتفحّصْ عملية من عمليات الضرب. تُنجَز عمليةُ الضرب

= تفكيرنا وتهدي أنشطتنا وأفعالنا. وتنتقد تيارات أُخرى هذا المنظور التمثيلي وتعتبر المعرفةَ ظاهرة دينامية ومُنبثقة أساساً.

(18) انظر بيير جاكوب (1992)، والانتقادات التي يُوجّهها للتصوُّر الوظيفي في هذا المجال.

اعتماداً على مجموعة من القواعد (تُسمّى غالباً خوارزماً). ويُسمّى الخوارزم أحيانا إجراءً صُورياً أو نَسقاً، لأنّه يُعرَّف من خلال صُوَر الرُّموز وليس من خلال معانيها.

أهمّ شيء في هذا الخوارزم طابعُه الصُّوري تحديداً. فأغلب الناس يُطبّقون هذه القواعد دون أنْ يُبالوا بالسبب في كون هذه القواعد تقود إلى نتائج صحيحة: عملية رياضية دالّة يُمكن أنْ تُطبَّق من خلال نَماذج مُعالجة خرساء، وهي هنا مُتواليات الأرقام.

يُوضّح مثال عملية الضرب بعض الأسباب التي تدعو العلماء المعرفيين إلى الاهتمام بالمظهر الصُّوري في سَيرُورات مُعالجة المعلومات. **أولاً**، رغم أنّ القواعد محدُودة، فإنّها تسمح بعملية ضرب بين أيّ عددين. هذا يعني أنّها تتنبأ بلانهائية النتائج. تُظهر الخوارزمات أنّ سلوكاتنا اللانهائية نقوم بها اعتماداً على نَسق نهائي. **ثانياً**، بما أنّ الخوارزمات يُمكن أنْ تُطبَّق بدون حاجة إلى معرفة أعلى ترتبط بمعانيها، فإنّه بالإمكان أنْ تقوم بها آلات. والآلات قد تكون ذات قوة كبيرة بحيث تُعالج بنجاح عدداً لانهائياً من المعلومات. تُشكّل هذه الرُّوية الأساسَ الفكري للحواسيب وللبرمجة الحاسوبية. **ثالثاً**، وهو ما يُعتبَر ذا دلالة أكبر بالنسبة للعلم المعرفي: يفهم الإنسان نَسق مُعالجة المعرفة إذا عرف القواعد الصُّورية التي يُطبقها.

تَفصِل المُقاربةُ الصُّورية الرُّموزَ عن معانيها لكي تتمكّن من الرصد العلمي لمُعالجة المعلومات. ولكنّ العلم المعرفي ينبغي أنْ تكون له نظريَّة للمعنى. فمُعالجة المعلومات ينبغي أنْ تكون ذات دلالة لكي تُستغلَّ وتكون ذات فائدة، في آخر المطاف. ويُقارب العلمُ المعرفي دلالة الرَّمز من خلال مفهوم **التمثيل**.

وهكذا، فالرُّموز والسَّيرُورات الصُّورية تُمثّل ما ترمز إليه. لكي يشتغل التمثيل بصورة صحيحة، يجب أنْ تكون له نفس البنية بوصفها جُزءاً من العالم الذي تُمثّله (= التماثُل في البنية أو التشاكُل أو وحدة الصيغة (isomorphism)). يُمكن فحص مظهرين من مظاهر هذا التماثُل في البنية إذا رجعنا إلى مثال الضرب.

أولاً، ينبغي أنْ يكون للرُّموز في تمثيل من التمثيلات نَسْخاً (mapping)

جيد التكوين لأشياء العالم التي تُمثِّلها. الرُّموز مُتواليات، والمُتواليات تمثِّل أعداداً. ثانياً، على السَّيرُورة الصُّورية للمعلومات أنْ تعمل مثلما تعمل السَّيرُورات في العالم الذي تُمثِّله. إذا نَسَخْنا أيَّ عددين دَخْلَيْن في مُتواليات أرقام، وطبّقنا الخوارزمَ، ونَسَخْنا المُتوالية الناتجة على عدد، فإنّ هذا العدد ينبغي أنْ يكون ناتج العددين الدَّخْلَيْن. إذا كان الخوارزم يُحاكي دَوماً العمليةَ في العالم، نقول إنّ لهما نفس البنية. وعلينا، ثانياً، أنْ نُميّز بين العملية الصُّورية التي تخضع لها الرمُّوز والعملية في العالم الذي تُمثله. يجب أنْ نُسجّل أيضاً أنّه ليست كُلّ الخصائص المُهمة في سَيرُورات المعلومات تمثيلية. مثلاً، إذا حاولتَ أنْ تضرب العدد 798 في العدد 97 ذِهنياً من خلال التخيّل البصري لعملية الضرب، مثلما كنت ستفعل على الورق، فإنك ستفشل لا محالة. ويرجع فشلك إلى محدودية القُدرات المُرتبطة بسَيرُورات التصوير البصري عند البشر. هذه المحدودية في القُدرة ليست لها وظيفة تمثيلية، ولكن بعض المُنظِّرين يَعتبِرونها من المظاهر الهامّة في هَنْدسة المعرفة البشرية.

تُعَدّ النظريَّة التي تُفسر كيف تُمثِّل سَيرُورةُ معلومات مُعيّنة الواقعَ جُزءاً أساسياً من نظريَّة المعرفة حول السَّيرورة. في مثال عملية الضرب، يُعَدّ فَهْمُ الكيفية التي تُمثِّل بها مُتوالياتُ الأرقام الأعدادَ والكيفية التي يُمثِّل بها الخوارزمُ عمليةَ الضرب التي تتمّ على الأعداد، هو المفتاح كي نفهم لماذا يُعتبَر الخوارزمُ خوارزمَ ضربٍ ولماذا من المُلائم بالنسبة لشخص أو نَسق تطبيقُ الخوارزم.

خُلاصة الأمر: يَتناول العلمُ المعرفي سَيرُورات الرُّموز والعلاقات التمثيلية بين الرموز وما ترمز إليه/ما تُمثّله. وافتراض أنّ الآلة يُمكن أنْ تُنتج سلوكاً دالّاً من خلال إنجاز عمليات صُورية على بنيات رمزية لها علاقة تمثيلية بالعالم هو أهم افتراضات العلم المعرفي.

إنّ البشر يأخذون المعلومات ويُخزِّنونها ويسترجعونها ويُحوِّلونها وينقلونها ويتصرَّفون بناءً عليها. هذا ما يقومون به طُول الوقت. معرفتنا للخصائص العامة لمُعالجة المعلومات عند البشر تُمدّنا دوماً بمنظور بالغ الأهمية بصدد النشاط البشري. وهذه المعرفة واردة أيضاً عندما نُواجه الإمكانات الفكرية للحواسيب، ونتساءل عن مَدى قوتها وعن حدودها. وينبغي الاعتراف بأنّ العديد من

التصوُّرات والتمايُزات الهامة في علم الحاسوب هي جُزء من الافتراضات التحتية للعلم المعرفي. وبصورة أعمّ، فإنّ تطوّر علم الحاسوب سرَّع تطوّر العلم المعرفي. وبذلك، فالحواسيب تميل إلى أنْ تصير استعارة لمجال مُعالجة المعلومات بِرُمّته. وهذه الاستعارة مُفيدة، ولكنها خادعة أيضاً.

يُحاول العديد من الباحثين في الذكاء الاصطناعي نَمْذَجة برامجهم الحاسوبية مُتّبعين الذكاء البشري، ويستلهمون ما يُكتشَف في مُعالجة المعلومات البشرية، وهي اكتشافات مصدرها موجود في علوم أُخرى في العلم المعرفي، مثل علم النفس واللِّسانيات. وهذه الاستلهامات تتمّ أيضاً في الاتجاه الآخر. وقد أدّت مُحاولات الباحثين في الذكاء الاصطناعي لبرمجة الأنسِقة التي تستطيع فَهم اللُّغة، أو الإبصار، أو حلّ المسائل، إلى افتراضات جديدة وقابلة للرَّوز بصدد المعرفة البشرية. وفي هذا الإطار يَندرج افتراض الاستعارة الأوّلية وحَوْسبتها عَصبياً[19].

قاد الذكاء الاصطناعي بشكل سريع إلى تطبيقات لدى خُبراء الأنظمة و"الروبوتيك". غير أنّ هذه التطبيقات تطرح بعض التساؤلات المُرتبطة بالبُعد الأخلاقي. فمثلما يُواجه الفيزيائيون مُقتضيات التكنولوجيا النووية، والبيولوجيون مُقتضيات الهندسة الجينية، على العُلماء المعرفيين مُواجهة مُقتضيات تكنولوجيا المعرفة وتطبيقاتها. فهذه التطبيقات سِلاح ذُو حدّين، فقد تُعطينا آلة للإبصار تُنير طريق الأعمى، وقد تُعطينا نِظاماً للتحكّم في صاروخ يحمل رأساً نووياً.

4. النَّموذج الوَصْلي للذكاء الاصطناعي وعلم الخلايا العَصبية

لا يَكفي إرجاع الإنجاز اللُّغوي والفكري إلى نشاط الدماغ وآليات اشتغاله، بل يجب وضع نظريَّة مُوحَّدة للفكر واللُّغة مُؤسَّسة على الحَوْسبة العَصبية (ريجيير 1996، نارايانان 1997). وهذا هو ما تسعى المُقاربة الوَصْلية (connectionist approach) إلى إنجازه بوصفها نظريَّة للذكاء الاصطناعي. ولكن هذه المُقاربة مُخالفة للمُقاربة القائمة على الرمزية والتمثيل؛ بل يُمكن اعتبار

(19) انظر الفقرة 5 من هذه المقدمة.

النَّزعة الوصلية أكبر تحدٍّ للنَّزعة التمثيلية يظهر في العلم المعرفي[20].

تُثير مُقاربة النَّمْذَجة الوَصْلية، بوصفها مُقاربة جديدة للذكاء الاصطناعي، اهتماماً مُتزايداً منذ سنوات. لرُبّما تُعدّ السِّمة اللافتة في المُقاربة الوَصْلية التحوّل والتغيّر في الصَّورنة بالنظر إلى الأنموذج الرمزي[21]. والأنسِقة الوَصْلية عبارة عن شبكات كُبرى من الأجهزة البسيطة جداً التي تكمن مهمتها في ترجمة التعليمات وتنفيذها، وتتصل ببعضها بعضاً وتُقيم تَرابُطات مُكثفة وتعمل بشكل مُتوازٍ. وكلّ جهاز له قِيمة تفعيل رقمية يُوصلها إلى الأجهزة الأُخرى تبعاً لترابُطات تتفاوت قوتها. وتخضع قيمة تفعيل كُلّ جهاز للتغيير بالنظر إلى نشاط الأجهزة الأُخرى التي يتصل بها. وتُشكّل قيمةُ بعض الأجهزة دَخْلَ النَّسق، فيما تُشكّل قيمةُ البعض الآخر خَرْجَ النَّسق. وتُبيّن لنا الترابطات بين الأجهزة كيف يتحوّل الدَّخْلُ إلى خَرْج. في الأنسِقة الوَصْلية، لا يتمّ ترميز المعرفة في بنيات رمزية، وإنّما في الشكل الذي تتخذه المُعامِلات الرَّمزية التي تُحدِّد فعالية الوَصْلات بين الأجهزة.

ويكمن الهدف من البحث الوصلي في نَمْذَجة السَّيرُورات الإدراكية السُّفلى والسَّيرُورات العُليا، مثل التعرّف على الأشياء، أو حلّ المشاكل، أو تخطيط بنية اللُّغة أو فَهْمها. وتُوجد عِدَّة نَماذج وَصْلية للظواهر المعرفية التالية: إدراك الكلام، التعرّف البصري على الأشياء، النسيان، التحليل النحوي وإنتاج جُمل نحوية، الحُبسة، الترميز بواسطة رَقْمنة ثنائية، البَرمجة الدِينامية للشبكات المُتوازية بشكل مُكثّف.

ينصبّ الجُزء الأكبر من أعمال البحث الوصلي على السؤال التالي: هل تُتيح القوةُ الحَوْسبية للأنسِقة الوَصْلية بناءَ أنسِقة ذكية فعلاً؟[22].

---

(20) دريفوس ودريفوس (1988):
Dreyfus, H. L. and Dreyfus S. E. *Behavioral and Brain Sciences*.

(21) سمولنسكي (1988):
Smolensky, P. (1988), *On the Proper Treatment of Connectionism*, Behavioral and Brain Studies, 11, 1-23.

(22) انظر: فلدمان وآخرون (1985)
Feldman, J. A., Ballard, D. H., Brown, C. M. and Dell, G. S. (1985), *Rochester connectionist papers 1979-1985*, Technical Report 172, Department of Computer Science, University of Rochester.

من الأُمور التي شجّعت البحث الوَصْلي نجاحُ النَّماذجِ الصُّورية لبعض المظاهر الدقيقة في السُّلوك المعرفي عند البشر، كما حفّزته قناعات ترى أنّ البحث في مبادئ الحساب العَصبي سيقود لا مَحالة إلى اكتشاف هَندسات ذات قوة حَوْسبية كُبرى.

وفي هذا الإطار، ما تَزال بعض الأسئلة الكُبرى غير مفهومة بالقدر الكافي: ما طبيعة العلاقة بين الأنسِقة الوَصْلية والدماغ؟ كيف تَتعالق المُقاربة الوَصْلية لنَمْذَجة السَّيرُورات المعرفية ذات المُستوى الأعلى مع المُقاربة الرَّمزية التي يتحدّد بواسطتها الذكاء الاصطناعي والعلم المعرفي تقليدياً؟ هل بإمكان النَّماذج الوَصْلية أنْ تُساعد في فهم طبيعة المُعالجة الرَّمزية التي تُميّز الذِّهن، وعلاقتها بالمُعالجة العَصبية التي تُميّز الدماغ؟

افترَض الباحثون في البدء مُستويين للتحليل: المُستوى الدماغي العَصبي، والمُستوى الذِّهني الرَّمزي. في المُستوى الرمزي، تُصَوْرَنُ هذه التصوُّرات الذِّهنية من خلال "لُغة الفكر"[23]؛ وهذه اللُّغة يُفترَض أنّها تُزوّدنا بصَوْرنة حَرْفية للجانب النفسي العادي. والقواعد التي تُتيح الاشتغال على هذه اللُّغة هي بالأساس "قوانين الفكر" التي تحدّث عنها جُورْج بُولْ Boole (1854)[24].

ومن أجل فَهْم مسار البحث الذي ينطلق من الجانب الوَصْلي، من المُفيد تحليل عدد من خصائص المُقاربة الرَّمزية. حدّد ألن نيويل Allan Newell (1980) بشكل قوي وواضح هذا الأُنموذج في فَرَضية النَّسق الرَّمزي المادي: "إنّ الشرط الضروري والكافي لكي يتمكّن نَسق مادي من القيام بعمل ذكي عام أنْ يكون نَسقاً رمزياً مادياً"[25]. ويعني "العمل الذكي العام" السُّلوك العقلي[26]. ويُفيد

(23) كما يسميها فودور (1975):
Fodor, Jerry A., *The Language of Thought*, Crowell Press, 1975.

(24) Boole, G. (1854), *An Investigation of the Laws of Thought*, Walton and Maberly.

(25) نيويل (1980)، ص 170.
Newell, A. (1980), Physical Symbol Systems, *Cognitive Science* 4, 135-183.

(26) المرجع نفسه، ص 171.

"السُّلوك العقلي" أنّه إذا كان لفاعل مُعيّن هدف ما ويعرف أنّ عملاً مُعيّناً سيقود إلى هذا الهدف، فإنّ الفاعل يختار هذا العمل (نيويل (1982)).

اعتُبرَت مستويات المعرفة، في هذا الأُنموذج الرَّمزي، مُماثلة لمُستويات الأنسِقة المعلوماتية. والمُستوى الرَّمزي الذي يُحقّق مُستويات المعرفة يفترض أنّه دقيق وكامل. وهذا يعني أنّ المُستويات السُّفلى ليست ضرورية لإقامة وصف دقيق للمعرفة انطلاقاً من عناصر قابلة للتأويل دلالياً. وهكذا يتمّ اختزال السؤال العصبي في: معرفة كيف يُحقّق النَّسقُ العصبي مادياً نَسقاً رمزياً مادياً.

هذا الأُنموذج، الذي يدعوه هوفستادتير (1985) Hofstadter "الحُلم البُولي" ("le rêve booléen") (نسبة إلى بول Boole)، يشكو من بعض العيوب. فمن وِجهة نظر العلوم العصبية، يكمن عَيب الأُنموذج الرَّمزي في أنّه لا يُتيح فَهم ما هو مُفيد في النظام الحاسوبي للدماغ. أما من وِجهة نظر نَمْذَجة السُّلوك البشري، فإنّ النَّماذج الرمزية كما وضعها نيويل وسيمون (1972) Newell et Simon، يُمكن اعتمادها عامة، ولكن النَّماذج غير الرَّمزية هي التي يَبدو أنَّها تصف بشكل طبيعي جداً البنية الدقيقة للمعرفة[27]. وأخيراً، من وِجهة نظر الذكاء الاصطناعي، يكمُن عيب "الحُلم البُولي" في أنّ القواعد الرَّمزية والمنطق الذي يُتيح مُعالجتها تنزع إلى إنتاج أنسِقة صارمة وهشّة[28].

ظهرت مُقاربة أُخرى تُسمى الأُنموذج الرَّمزي الفرعي (subsymbolique)[29]. ويتوفّر هذا الأُنموذج على مُستوى وسيط يقع بين المُستوى العَصبي والمُستوى الرَّمزي. وهذا المُستوى هو المُستوى الرَّمزي الفرعي، الذي يُعَدّ مبدئياً أقرب من المُستوى العَصبي والمُستوى الرَّمزي في نفس الآن (ويقرب بينهما أيضاً). وعندما

---

(27) Newell, A., and Simon, H. A. (1972), *Human Problem Solving*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

(28) هوفستادتير (1985):
Hofstadter, D., *Mathematical Themas, Questing for the Essence of Mind and Pattern*, Basic Books Inc., Publishers, New York.

(29) انظر سمولنسكي (1988):
Smolensky, P. (1988), *On the Proper Treatment of Connectionism*, Behavioral and Brain Studies, 11, 1-23.

نصف المعرفة على المُستوى الرَّمزي الفرعي، فإنّها تكون في هذا الوصف نَسقاً وَصْلياً (connectionist).

إنّ صَوْرَنة المعرفة باستخدام التجريد انطلاقاً من بنيات عَصبية -وليس انطلاقاً من صَوْرَنة البنيات الذِّهنية رمزياً- تقود إلى تصوُّرات جديدة ومُهمة بصدد المعرفة والذاكرة والتصوُّرات والتعلّم[30].

5. الاستعارة الأوّلية والنظريَّة العصبية

من بين التطويرات الأساسية التي حَصلت في نظريَّة الاستعارة اجتهادات جاء بها جوزيف غُرادي (1997) Joseph Grady، وكريستوفر جونسون (1997) Christopher Johnson، وسْرينيفاس نارايانان (1997) Srinivas Narayanan.

يعثُر المُؤلِّفان في استعارة **الأكثر فوق** على تجربة مُجسَّدة يَبدو فيها العالَـمُ مُؤَسِّساً لعدد من الاستعارات. في هذه الاستعارة، ترتبط زيادةُ الارتفاع عادةً بالزيادة في الكمّية، وهذا يُمكن أنْ نُجرِّبه عندما نُضيف المزيد من الماء في قارورة، مثلاً. إنّ ما يُعيق مُلاحظتنا للأُسس الجَسَدية/الجسمية في وضوحها هو تركيزنا الأكبر على الاستعارات المُعقّدة. وقد بيَّن غُرادي أنّ الاستعارات المُعقّدة ناتجة عن استعارات أوّلية تنبني على تجربتنا اليومية بحيث ترتبط تجربتنا الحِسّية-الحَركية بمجال أحكامنا الذاتية. مثلاً، لدينا الاستعارة التصوُّرية الأوّلية التالية: **الحنان دفء** لأنّ تجاربنا الأُولى مع الحنان تُوافِق التجربة المادية للدفء الناتج عن الاحتضان والاتصال الجَسَدي المُباشر.

ويُبيِّن كريستوفر جونسون أنّ الأطفال يتعلّمون استعارات أوّلية اعتماداً على دَمج (بِناء قراءة مُركبة) للمجالات التصوُّرية في حياتنا اليومية. وقد حلَّلَ استعارة **المعرفة رُؤية** وبيَّن أنّ الأطفال يستعملون الفعل "رأى" استعمالاً حَرْفياً، أي يكون معناه الرُّؤية فَحَسْب. ثم بعد ذلك تأتي مرحلة يتمّ فيها دمج الإبصار والمعرفة، فيظهر الإبصار مع المعرفة؛ وبعد هذا تَتَّضح استعمالات استعارية

(30) انظر سمولنسكي (1988)، مرجع سابق. وانظر أيضاً سمولنسكي (1992):
Smolensky, P. lA connexionniste, lA symbolique et cerveau, in D. Andler ed. Introduction aux sciences cognitives, Gallimard, 1992 et 2004.

للرُّؤية والإبصار، كما في قولنا "هل ترى ما أعني؟". وهذا الاستعمال استعاري، وليس حَرْفياً.

النتائج التي توصَّل إليها غْرادي وجونسون يُمكن تفسيرها من خلال النظريَّة العَصبية للاستعارة، وهذا ما توصَّلت إليه أبحاث نارايانان (1997). وضع نارايانان، اعتماداً على تقنيات حاسوبية للنَّمْذَجة العَصبية، نظريَّةً تُحوسَب بها الاستعارات التصوُّرية عَصبياً عبر نَسخ عَصبي، أو خرائط عَصبية (neural maps)[31] -دارة عَصبية تقرن النَّسق الحسّي الحَركي بنِطاقات قِشرية أعلى في الدماغ[32].

في النَّسق البصري للدماغ، تُسقَط العَصَبُونات (neurons) من الشبكية إلى القشرة البصرية الأوّلية (ب1)، مع الخلايا العصبية التي تكون مُجاورة أو قريبة في إسقاط الشَّبكية للخلايا العَصبية التي تكون مُجاورة أو قريبة في ب1. نقول هنا إنّ الخلايا العَصبية المُفعَّلة في ب1 تُشكِّل خريطة/ نَسْخاً في ب1 للصورة الشبكية. الاستعارة هنا طُوبوغرافية، بحيث تكون الشَّبكية هي الإقليم وب1 هي الخريطة. وعلى غِرار هذا، نقول إنّ المنطقة القِشرية المُرتبطة بالحركة تحتوي على خريطة للجَسَد. إنّ العناقيد العَصبية "تُسقَط" من خلال الجَسَد (أي تُوصَلُ) في العناقيد العَصبية في المنطقة القِشرية الخاصة بالحركة، مع العناقيد العَصبية

(31) مصطلحات النَّسخ، أو التخريط، أو وضع خريطة (mapping)، مُستقدَمة من علم الخلايا العصبية.

(32) الدماغ هو العضو الذي يتحكّم في الجهاز العصبي المركزي للإنسان، عن طريق الأعصاب القحفية والنُّخاع الشوكي، والجهاز العصبي المُحيطي. ينقسم الدماغ إلى ثلاثة أجزاء: الدماغ الأمامي، الدماغ المتوسط والدماغ الخلفي. يتضمّن الدماغ الأمامي عِدّة فُصوص lobes من القِشرة المُخية التي تتحكّم في الوظائف العُليا، في حين يتدخل الدماغ المتوسط والخلفي في الوظائف التلقائية أو اللاشُعورية.
يتكوّن الدماغ من عشرات المليارات من الخلايا العَصبية، أي العَصَبُونات التي تُنشِئ تَرابُطات أو نِقاط اشتباك لا تُحصى. وتنقل العَصَبُونات النبضات الكهربائية والعناصر الكيميائية التي تنتشر في ما لا يُحصى من النبضات الكهربائية. وتُبيِّن التجارب التي خضعت لها مجموعة من السُّلوكات المعرفية البشرية أنَّ النشاط العقلي يرجع إلى هذه الخصائص الفيزيائية والكيميائية. انظر جون بيير شونجوه (1983):
Jean Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, Fayard, Paris..

القريبة أو المُجاورة، فيتمّ إسقاط الجَسَد في عَناقيد عَصبية فتُنسخ في عَناقيد (clusters) مُوافقة في المنطقة القشرية الخاصة بالحركة. هذه الأنواع من التخريط أو النَّسْخ مألوفة في الدماغ.

يتخذ الإسقاط أو النَّسْخ في النظريَّة العَصبية للاستعارة معنى مُختلفاً. فالنَّسْخُ عبارة عن روابط فيزيائية: إنَّها الدارة العَصبية التي تربط العناقيد العَصبية التي تُسمى العُجَر (nodes). والمجالات التي تُوجد فيها عبارة عن مجموعات عَصبية مُبَنْيَنة في مَناطق مُختلفة من الدماغ.

تُتعلَّم الخرائط العَصبية (أو النَّسْخ العَصبي) عبر التعبئة العَصبية أو التجنيد العَصبي، بحيث تتمّ تقوية الخلايا العَصبية المُقترنة بالمجموعات العَصبية الموجودة في المصدر والهدف التي تُفعَّل بعضَها خلال مرحلة الدمج. وتُنتج هذه الآلية التعلّمية العَصبية نَسقاً تواضُعياً وقارّاً من الاستعارات الأوّلية التي تميل إلى الاستقرار بشكل دائم في النَّسق التصوُّري، في استقلال عن اللُّغة.

الاستعارة في هذا التصوُّر ظاهرة عَصبية. ويبدُو أنّ ما يُسميه لايكوف وجونسون نُسوخاً استعارية يتحقّق مادياً بوصفه خرائط/نُسوخاً عَصبية. إنَّها تُشكل الآلية العَصبية التي تقوم بالتعبئة الطبيعية، والحتمية، للاستنتاج الحِسّي الحَركي لكي يتم استعماله في التفكير المُجرّد. وتبرز الاستعارات الأوّلية تلقائياً وآلياً دون أنْ نكون واعين بها.

قد يبدُو التصوُّر الذي يُدافع عنه لايكوف وجونسون هنا تصوُّراً دائرياً، يُغلق فُسحة إبداع المعنى، ومُؤمناً بالحتمية الاستعارية. غير أنّ هذه الحتمية الاستعارية عبارة عن "موقف تحليلي" فَحَسْب، ولا تصل إلى درجة "عقيدة" جديدة يفرضها على "العلوم الإنسانية" العلمُ التجريبي الصاعد والمُهيمن (خاصة العلوم المعرفية المُستندة إلى الدراسات العَصبية).

سعينا بترجمتنا لهذا الكتاب إلى لَفت الانتباه إلى هذا التصوُّر الجديد للاستعارة، هذا التصوُّر الذي يُسنِد مُحتوى تجريبياً مُباشراً لنظريَّة الاستعارة، ويمدّها بأُسس مادية تُفسّر البناء الاستعاري وتبرز نَسقيته من خلال التركيز على العمليات المُتجَسِّدة في الذّهن البشري. نرجو أنْ تُسهم هذه الترجمة في خلق

الآثار التي نتوخّاها من هذا المنظور الجديد، وفي فتح آفاق المُراجعة والتفكيك لتصوُّراتنا الخاصة، لا بخُصوص البِناء الاستعاري فَحَسْب، وإنما بخُصوص الحقيقة الفكرية والفَلْسَفية عامة. نأمل أنْ يقع استغلال ما يُتيحه هذا المنظور من إمكانات إعادة قراءة أنساق الفكر والثقافة.

شكر

لا يُمكن أنْ نُباشر البحث في هذا الميدان دون تلقّي قدر كبير من المُساعدة. لقد ساهم طلبتنا وزُملاؤنا ببيركلي وأُوريغون بدون حدود في هذا العمل، ونودّ أنْ نشكر لهم ذلك، كما نودّ أنْ نشكر أصدقاء آخرين تركوا أعمالهم لمُساعدتنا في مشروعنا.

ساعدتنا كلوديا براتشي Claudia Berrachi، وتوماس ألكسندر Thomas Alexander، وديفيد بارتون David Barton، وروبرت هان Robert Hahn، بشكل كبير في إدراك دقائق الفلسفة اليونانية، وأسدوا لنا عوناً ثميناً في الفصول 16 و17 و18.

أمّا ريك غراش Rick Grush، وميشيل إيماناتيان Michele Emanatian، وتيم روهرر Tim Rohrer، فقرأوا مُختلف مُسوَّدات المخطوط ككُلّ، وقدّموا تعليقات واسعة عليها.

وقد انهمكت إيف سويتسر Eve Sweetser في المشروع مُنذ بدايته وقدَّمت اقتراحات وإسهامات لا تُحصى طوال سنوات. وقد وضع بحثُها المُثير حول استعارات الذهن أساسَ الدراسة التي قدمناها في الفصل 12.

وساعدتنا الإسهامات الحاسمة لجيروم فِلدمان Jerome Feldman في النظريَّة العَصبية للُّغة على وضع أُسس مُقاربة تجسُّد الذهن الذي يُعَدّ مركزياً في هذا العمل. كما أنّنا استفدنا بشكل هائل من اقتراحاته المُفصّلة التي أبداها حول مُسوَّدات عدَّة من المخطوط.

أما روبرت باول Robert Powell فَلَبَّى نداء الزمالة والصداقة وساعدنا على حلّ التفاصيل الرياضية للفعل العقلاني في الفصل 23.

وقد لَعِبَت بحوث جوزيف غْرادي Joseph Grady في الأُسس التجريبية للاستعارة دوراً كبيراً في النظريَّة التي قدّمناها في هذا الكتاب، وهو الدَّور نفسه الذي لعبته النظريَّة العَصبية للاستعارة التي أتى بها سْريني نارايانان Narayanan Srini، والتي انسجمت تماماً مع النتائج التي توصّل إليها غْرادي.

قضَت جين إسْبِنسن Jane Espenson ما يزيد على سنة تبحث في البِنية الاستعارية للسَّببية قبل أنْ تُغادر بيركلي وتشتغل بالكتابة في هوليورد.

لم يكن هذا العمل لِيَتِمَّ لولا تطوُّر اللّسانيات المعرفية بوصفها مبحثاً دراسياً قائم الذات. إنّنا مَدينان لكلِّ أولئك الذين حدّدوا هذا العلم، مَدينان دَيناً هائلاً وبديهياً طوال هذا المشروع بِرُمّته. ونُقِرّ، بخاصة، بفضل رون لانغايكر Ron Langacker، وليونارد تالمي Leonard Talmy، وجيل فوكونيي Gilles Fauconnier، وإيف سويتسر، وشارل فيلمور Charles Fillmore، ومارك تورنر Mark Turner، وكلوديا بروغمان Claudia Brugman، وأديل غالدبرغ Adele Goldberg، وألن سنكي Alan Cienki.

ونحن مَدينان، بشكل خاص، لإيفان تومسون Ivan Thompson، وفرانسيسكو فاريلا Francesco Varela، وإليانور روش Eleanor Rosch، الذين كان اشتغالهم الواسع على المعرفة المُتجسِّدة مُلهماً لنا وشكَّل تفكيرنا ونحن نشتغل في الموضوع.

إضافة إلى هذا، قدَّم العديد من الطلبة والزُّملاء اقتراحات وساهموا ببحوث غير منشورة أغنت بشكل كبير هذا العمل. ونودّ أنْ نعترف لهذه الإسهامات، فصلاً بفصل.

الفصل 3، الذهن المُتجسد والملحق: جيروم فلدمان، تيري ريجيير Terry Regier، ديفيد بايلي David Bailey، سْريني نارايانان.

الفصل 10، الزَّمن: رافاييل نونيز Rafael Nunez، كيفن مور Kevin Moore، جيونغ-وون بارك Jeong-Woon Park، مارك تورنر، جون روبرت روس John Robert Ross.

الفصل 11، الأحداث والأسباب: جين إسبنسن، كارين مير Karin

Myhre، شارون فشلر Sharon Fishler، كلوديا بروغمان، أديل غولدبيرغ، سارا توب Sarah Taub، تيم روهرر.

الفصل 12، الذهن: إيف سويتسر، ألن شوارتز Alan Schwartz، ميشيل إيماناتيان، جيورجي لازلو Gyorgy laszlo.

الفصل 13، النفس: مايلز بيكر Miles Becker، أندرو لايكوف Andrew Lakoff، يوكيو هيروس Yukio Hirose، بارت ويسيالوسكي Bart Wisialowski.

الفصل 14، الأخلاق: بروس بوشانان Bruce Buchanan، سارا توب، كريس كلينغبيل Chris Klingebiel، تيم أدمسون Tim Adamson.

يشمل شكرنا العميق آخرين ساعدونا بأشكال متنوعة: روبرت أدكوك Robert Adcock، ديفيد أبرام David Abram، مايكل بارزيلاي Michael Barzelay، ديفيد كوليي David Collier، أوين فلاناغان Owen Flanagan، ديفيد غالين David Galin، كريستوفر جونسون Christopher Johnson، دان جورافسكي Dan Jurafsky، جون-بيير كونيغ Jean-Pierre Koenig، طوني ليزيروفيتز Tony Leiserowitz، روبرت مكاولي Robert McCauley، جيمس مكاولي James McCawley، لورا ميكايليس Laura Michaelis، باميلا مورغان Pamela Morgan، شارلين سبريتناك Charlene Spretnak، ليونيل وي Lionel Wee. نودّ أنْ نشكر أيضاً كُلّ المشاركين في الندوات التي نظّمناها حول الفلسفة والعلم المعرفي ببيركلي وأُوريغون، وكذا المشاركين في ندوتنا التي انعقدت سنة 1996 بمعهد بيركلي الصيفي. ونحن مدينان لعدد من القُرّاء المجهولين الذين جعلت تعليقاتهم هذا الكتاب أجود.

نحن مُمتنّان بشكل خاص لآن مورو Ann Moru التي أعدّت نسخة الكتاب بشكل مُتقن، ولوِيليام فروكت William Frucht، الذي وجّهنا في النشر.

أما زوجتانا، كاتلين فرومكين Kathleen Frumkin وساندي جونسون Sandy Johnson، فقد دعمتانا بكُلّ الأشكال ملبيتين نداء الواجب بحب وصبر غامرين، طوال سنين، بل إنهما تُمكّناننا من استرجاع مطّرد ولا يُقدّر بثمن لأفكارنا.

ونودّ بصورة خاصة أنْ نُعبّر عن عِرفاننا للمجموعات الفكرية الاستثنائية

بجامعة كاليفورنيا ببيركلي وبجامعة أُوريغون بيوجين، ولامتياز العمل بجانبها. كما أنّنا مَدينان بشكل خاص لمعهد الدراسات المعرفية والمعهد الدولي لعلم الحاسوب ببيركلي.

وأخيراً، نريد أنْ نُعبّر عن إجلالنا وافتخارنا بفيلسوفيْ الذِّهن المُتجسِّد الكبيرين. إنّ أيَّ كتاب يتضمّن عنوانُه اللفظين "فَلْسَفة" و"جَسَد" ينبغي أنْ يعترف بداهة بفضل موريس مِيرْلُو-بُونْتِي Maurice Merleau-Ponty عليه. لقد استخدم لفظ "جَسَد" ("لحم" في الحقيقة)، للإشارة إلى تجربتنا المُتجسِّدة الأساسية وسعى إلى تركيز انتباه الفَلْسَفة على ما سمّاه "جسد العالَم" أو "لحم العالَم"، العالَم كما نُحسّه ونشعر به إذ نعيش فيه. وجون ديوي John Dewey، الذي رأى، ليس أقلّ مما رآه مِيرْلُو-بُونْتِي، أنّ تجربتنا الجَسَدية تُشكِّل الأساسَ الأول لأيِّ شيء يُمكن أنْ نعنيه، أو نفكّر فيه، أو نعرفه، أو نتواصل به. لقد فهم كُلّ الغنى والتعقيد والأهمية الفَلْسَفية التي تُميز التجربة الجَسَدية. في زمنهما، كان ديوي ومِيرْلُو-بُونْتِي نَمُوذَجَين لما سنُسميه هنا "الفَلْسَفة المسؤولة تجريبياً". لقد أدرجا علم النفس والفيزيزلوجيا والعلم العصبي، بوصفها عُلوماً ذات أفضل فائدة تجريبية، في صِياغة تفكيرهما الفَلْسَفي.

مُلاحظة حول الإحالات

في إحالتنا على العديد من المصادر التي استخدمناها في إعداد هذا الكتاب، ابتعدنا شيئاً ما عن الطريقة المألوفة في نظام الإحالة التي تعمد إلى إيراد المؤلّف وتاريخ عمله، وصنَّفْنا المصادر وفق أنواع الموضوعات. تبدأ كُلّ إحالة بحَرْف يليه رقم (وأحياناً يرد الحَرْف وحده) يُشير إلى موقعه في لائحة المراجع. مثلاً، نُحيل على كتابنا **الاستعارات التي نحيا بها** في النَّصّ على الشكل التالي (أ1، لايكوف وجونسون 1980). وهذا يُخبر القُرّاء أنّ القائمة الكاملة يُمكن العُثور عليها في الفقرة أ1 في لائحة المراجع، وهي التي تحمل عنوان "نظريَّة الاستعارة". قُمنا بهذا لنُسهِّل على القارئ فيعثر على الإحالات المخصوصة، ولِنوفّر مُنطلقاً مُفيداً للقُرّاء الذين يُريدون أنْ يحفروا عميقاً في الأدبيات حول موضوعات ومَحاور بعينها.

وهذه هي اللائحة الكاملة لأنواع الموضوعات

أ. العلم المعرفي واللِّسانيات

أ1. نظريَّة الاستعارة

أ2. دراسات تجريبية في الاستعارة

أ3. الاستعارة في لغة الحركات ولغة الإشارة الأمريكية

أ4. المقْوَلة

أ5. اللون

أ6. التأطير

أ7. الفضاءات الذهنية والمزج التصوُّري

أ8. النحو المعرفي وخُطاطات الصُّور

أ9. الخطاب والذَّريعيات

أ10. نظريَّة اتخاذ القرار: مُقاربة المُوجِّهات والتحيّزات

ب. العلم العَصبي والنَّمْذَجة العَصبية

ب1. العلم العَصبي القاعدي

ب2. النَّمْذَجة الوَصْلية المُبَنْيَنَة

ج. الفَلْسَفة

ج1. العلم المعرفي وفلسفة الأخلاق

ج2. المصادر الفَلْسَفية

د. لسانيات أُخرى

هـ. مُختلفات.

القسم الأول

كيف يتحدّى الذِّهنُ المُتجَسِّد التقليدَ الفَلْسَفي الغربي

1

مُقدّمــة: من نكون؟

كيف يُعيد العلم المعرفي فتح القضايا الفَلْسَفية المركزية؟

الذِّهنُ مُتجسِّد أصلاً.

الفكرُ لاواعٍ في غالبيته.

التصوُّرات المُجرَّدة استعارية بشكل كبير.

هذه ثلاث نتائج كُبرى توصّل إليها العلم المعرفي. وقد انصرَم ما يربُو على ألفي سنة من التأمّل الفَلْسَفي المُنطلق من القَبْليات بصدد مظاهر العقل هاتِه. وبفضل هذه الاكتشافات، لم يَعُد بوُسع الفَلْسَفة أبداً أنْ تكون كما كانت.

عندما نجمّع هذه النتائج الثلاث، التي تمّ تحصيلها من العلم المُنصبّ على الذِّهن، وننظُر في تفاصيلها، نجد أنّها لا تتفق مع أجزاء مركزية من الفَلْسَفة الغربية. إنّها تتطلّب إعادة تفكير شاملة في جُلّ المُقاربات الرائجة حالياً، وخُصوصاً الفَلْسَفة التحليلية الأنغلوأمريكية وفَلْسَفة ما بعد الحداثة.

يطرح هذا الكتاب السؤال التالي: ماذا سيحدث لو انطلقنا من هذه الاكتشافات التجريبية بصدد طبيعة الذِّهن، وبنينا الفَلْسَفة من جديد؟ الجوابُ أنّ الفَلْسَفة المسؤولة مسؤولية تجريبية ستقضي بأنْ تتخلّى ثقافتنا عن بعض مُسلّماتها الفَلْسَفية الأعمق. وهذا الكتاب عبارة عن دراسة شاملة لما ستكُونه -بالتفصيل- العديدُ من هذه التغيّرات.

إنّه لمن الأهمية بمكان أنْ نفهم بعُمق ما هو الذِّهن. فمُعتقداتنا الأكثر أساسية لا تنفصل عن نظرتنا للعقل. لقد اعتُبر العقلُ، لمُدّة ألفي سنة، الخاصّيةَ المُحدِّدة للكائنات البشرية. ولا يتضمّن العقلُ قُدرتَنا على الاستنتاج المنطقي

فَحَسْب، بل يتضمّن أيضاً مَقدرتنا على الاهتداء إلى السؤال، وعلى حلّ المشاكل، وعلى التقييم، والنقد، وتقليب الرأي بخُصوص ما ينبغي أن نفعله، وعلى التوصّل إلى فَهْم مُعيّن لأنفسنا وللناس الآخرين وللعالم. وعليه، فالتغيّر الجذري في فَهْمنا للعقل سيكون عبارة عن تغيّر جذري في فَهْمنا لأنفسنا. إنه لمن المُدهش أن نكتشف، اعتماداً على البحث التجريبي، أنّ [مُكوّنات] العقلانية البشرية ليست البتّة ما اعتقده التقليد الفَلْسَفي الغربي. غير أنّ أهمَّ ما يصدم هو أنْ نكتشف أنّنا مُختلفون جدّاً عما قال لنا تقليدنا الفَلْسَفي إنّنا إياه.

ولنبدأ بالتغيّرات في فَهْمنا للعقل:

- العقل ليس مُتحرِّراً من الجَسَد، كما اعتقد هذا التقليد بشكل واسع؛ فالعقل ينشأ من طبيعة أدمغتنا وأجسادنا، ومن تجربتنا الجَسَدية. وهذا لا يُعبِّر عن الفكرة البديهية التي تقول إنّ العقل لا بُدَّ له من جَسَد، بل عن الفكرة المُناقضة التي تقول إنّ بنية العقل الفعلية نفسها تنشأ من تفاصيل تجسُّدنا. فالآليات العَصبية والمعرفية التي تُتيح لنا أنْ نُدرك وأنْ نتحرّك، هي نفسها التي تخلق أَنسِقتنا التصوُّرية، وتخلق صِيَغ تفكيرنا. وعليه، فلِكَي نفهم العقل، علينا أن نفهم تفاصيل نَسَقنا البَصري، ونَسَقنا الحَركي، والآليات العامة للترابطات العَصبية. وبإيجاز، فالعقل ليس -بأيّ حال من الأحوال- سِمة مُتعالية للكون أو للذِّهن المُتحرِّر من الجَسَد، بل إنّه يتشكّل بصورة حاسمة بخُصوصيات أجسادنا البشرية، وبالتفاصيل الاستثنائية للبنية العَصبية لأذهاننا، وبمُميزات اشتغالنا اليومي في العالم.
- العقل تطوّري، ذلك أنّ العقل المُجرَّد يعتمد على أشكال الاستنتاج المنطقي (inference) الإدراكي والحَركي الموجود عند الحيوانات "الدنيا"، ويستخدمها. وعليه، سنكون بإزاء نَزعة داروينية للعقل، أو بإزاء داروينية عقلية: العقل، حتى في شكله الأكثر تجريداً، يستخدم - ولا يَتعالى على- طبيعتنا الحيوانية. إنّ اكتشافنا أنّ العقل تطوّري يُغيِّر بشكل تام علاقتنا بالحيوانات الأُخرى، ويُغيِّر تصوُّرنا الذي يقصر العقل على الكائنات البشرية. وبهذا، فالعقل ليس جوهراً أو ماهية تفصلنا عن حيوانات أُخرى، إنه يضعنا على خط مُتصل معها.

- العقل ليس "كَونياً" (أو كُلّياً) بالمعنى المُتعالي، بمعنى أنه ليس جُزءاً من بنية الكون. غير أنّه كوني وكُلّي، إذ إنّه عبارة عن مقدرة تشترك فيها بصورة كُلّية كُلّ الكائنات البشرية. وما يجعلها مُقتسَمة بين البشر هو تلك "المُشترَكات" التي تكمن في كيفية تجسُّد أذهاننا.
- العقل ليس واعياً تماماً، بل إنّه غير واعٍ في أغلبه.
- العقل ليس حَرْفياً صرفاً، إنّه استعاري بشكل كبير، وواسع خيال.
- العقل ليس "هادئاً"، إنّه مشغول عاطفياً.

إنّ هذا التحوّل في فَهْمنا للعقل له تناسُبات واسعة، ويستلزم تحوّلاً يُوافقه في فَهْمنا لمن نحن بوصفنا كائنات بشرية. إنّ ما نعرفه الآن حول الذِّهن يُخالف جذرياً الآراء الكلاسيكية الكُبرى حول ماهية الشخص أو الكائن.

فَمثلاً، لا وُجود لكائن ديكارتي اثنيني (بعقل وجَسَد)، له ذهن مُنفصل عن الجَسَد ومُستقل عنه، ويشترك بالتحديد في العقل المُتعالي ذاته المُتحرّر من الجَسَد، مع أيِّ إنسان آخر، وله القُدرة على معرفة كُلِّ شيء عن نفسه أو عن ذهنه اعتماداً على التفكير الذاتي فَحَسْب. بل أكثر من هذا، فالذِّهن مُتجسِّدٌ أصلاً، والعقل يُشكِّله الجَسَد، وبما أنّ مُعظم الفكر لاواعٍ، فإنّ الذِّهن لا يُمكن أن يُعرَف فقط بالتفكير الذاتي أو الاستبطان. والدراسة التجريبيةُ ضَرورية في هذا الباب.

ولا وجود لكائن كانطي مُستقل بشكل جذري، وله حرية مُطلقة وعقل مُتعالٍ يُملي بصورة صحيحة ما هو أخلاقي وما ليس كذلك. إنّ العقل، الناشئ من الجَسَد، لا يتعالى على الجَسَد. إنّ وجود المظاهر الكُلّية للعقل إنما هو نتيجة لما تشترك فيه أجسادنا وأذهاننا والبيئات التي نُقيم فيها. ولا يستلزم وجودُ هذه الكُلّيات أنّ العقل يتعالى على الجَسَد. وعِلاوة على هذا، فبما أنّ الأنسِقة التصوُّرية تتنوّع بشكل دالّ، فإنّ العقل ليس كُلّياً بالكامل.

بما أنّ العقل يُشكّله الجَسَد، فإنّه ليس حُرّاً بصورة جذرية، ذلك أنّ الأنسِقة التصوُّرية البشرية المُمكنة مَحدودة، وكذلك الأشكال المُمكنة للعقل. وبالإضافة إلى ذلك، فمتى تعلّمنا نَسَقاً تصوُّرياً، انطبع عصَبياً في أدمغتنا. وبذلك لن نكون أحراراً في التفكير في أيِّ شيء. إذن، لن تكون لنا حرية مُطلقة بالمعنى الكانطي، ولن يكون لنا استقلال تام. ولا توجد أُسس فَلْسَفية قَبْلية خالصة لتصوُّر

كُلّي للأخلاقيات. ولا يوجد عقل كُلّي مُتعالٍ خالص يكون باعثاً على قوانين أخلاقية كُلّية.

كما أنّ الكائن المَنفعي، الذي تكون عقلانيته عقلانية اقتصادية -مع توسيع المنفعة إلى أبعد الحدود- لا وجود له. ليست الكائنات البشرية الحقيقية، في مُعظمها، مُتحكّمة في تفكيرها، أو حتى مُدركة له بشكل واسع. فمُعظم أجزاء عقلها (وتفكيرها)، إلى جانب هذا، مُؤسَّسة على أصناف مُتنوعة من النَّماذِج النَّمطية، ومن التأطيرات والاستعارات. فالناس نادراً ما يَنخرطون في شكل من العقل الاقتصادي الذي يُمكن أنْ يُوسِّع النَّفعية.

أما الكائن الفينومينولوجي، الذي بإمكانه، عبر الاستبطان الفينومينولوجي وحده، أنْ يكتشف كُلّ شيء يُمكن معرفته حول الذِّهن وحول طبيعة التجربة، فمن قَبيل الخيال. ورَغم أنّه بالإمكان التوفّر على نظريَّة واسعة للوعي المعرفي، تعمل بصورة آلية وسريعة، فإننا لن نتمكّن من الوُلوج الواعي والمُباشر إلى عمليتها، وبالتالي إلى مُعظم فكرنا. والتأمّل الفينومينولوجي، وإن كان ذا قيمة في الكشف عن بنية التجربة، ينبغي دَعمه بالبحث في اللاوعي المعرفي.

ولا يوجد كائن ما بعد بنيوي، كائن بدون مركز، كُلُّ المعنى عنده اعتباطي، ونسبي كُلّية، ومُحتَمل وعارض تاريخياً، غير مُقيَّد بالجَسَد وبالذِّهن. إنّ الذِّهن ليس مُتجسِّداً فَحَسْب، بل إنه مُتجسِّد بالطريقة التي تجعل أنسِقتنا التصوُّرية تعتمد بشكل واسع على "مَشاعات" و"مُشترَكات" أجسادنا والبيئات التي نعيش فيها. وعليه، فالجُزء الأكبر من النَّسَق التصوُّري للكائن هو إمّا كُلّي وإمّا مُنتشر عبر اللُّغات والثقافات. إنّ أنسِقتنا التصوُّرية ليست نسبية بشكل كُلّي، ولا ترتبط فقط بالعرَض والاحتمال التاريخيين، رَغم أنّ هناك درجة من النِّسبية التصوُّرية، ورَغم أنّ العرَض والاحتمال التاريخيين حاضران بقدر كبير. إنّ نشوء نسقنا التصوُّري في التجسُّد المُشترك، وفي التجربة الجَسَدية المُشتركة، يخلق ذاتاً واسعة التمركز، ولا يخلق ذاتاً مُتراصّة ومُتناغمة.

ولا وجود لكائن فْريغي (نسبة إلى فْريغهْ Frege)، كما طرحته الفَلْسَفة التحليلية؛ الكائن الذي يُقصى الفكر عنده من الجَسَد. بمعنى أنه لا وجود لكائن حقيقي وفعلي لا يؤدي تجسُّده أيّ دور في المعنى، كائن معناه موضوعي صِرف

يُحدِّده العالمُ الخارجي، كائن لُغته يُمكن أنْ تُوافق العالم الخارجي وتُطابقه بدون أنْ يكون للذِّهن ولا للدماغ أو الجَسَد دور دالّ. ولأنّ أنسقتنا التصوُّرية تنشأ من أجسادنا، فإن المعنى ينشأ في أجسادنا وعَبْرَها. ولأن جزءاً واسعاً من تصوّراتنا استعاري، فإنّ المعنى ليس حَرْفياً كلّه؛ وعليه، فنظريَّة الصدق التوافُقية الكلاسيكية نظريَّة كاذبة. تذهب نظريَّة التوافُق إلى أنّ الأحكام والقضايا هي إما صادقة أو كاذبة بصورة موضوعية، ويَتوقّف ذلك على مدى مُوافقتها بصورة مُباشرة للعالَم - في استقلال عن أيّ فَهْم بشري، سواء للحُكم أو للعالَم. وعلى العكس من هذا، فوسيطها إنما هو فَهْم مُتجسِّد وخيال. وهذا لا يعني أنّ الصدق ذاتي صِرف، أو أنه لا وجود لصدق قارّ وثابت. والأصح أنّ تجسّدنا المُشترك يسمح بحقائق مُشتركة وقارّة.

ولا وجود لما يُمكن نَعْتُه بالكائن الحاسوبي، الكائن الذي يُشبه ذهنُه برنامجَ الحاسوب (البرمجية)، والذي باستطاعته أن يعمل مع أيِّ حاسوب مُلائم أو جهاز عَصبي - الشخص الذي يشتّق ذهنُه المعنى (بشكل من الأشكال) من خلال اعتبار رُموز غير دالّة دَخْلاً، ومُعالجتها بالقاعدة، وإعطاء رُموز غير دالّة كخَرْج. إنّ الناس الفعليين لهم أذهان مُتجسِّدة تنشأ من أنسِقتهم التصوُّرية، وتتشكَّل، وتُعطى المعنى من أجساد بشرية حية. إنّ البنيات العَصبية لأدمغتنا تُنتج أَنسِقة تصوُّرية وبنيات لُغوية لا يُمكن رصدها بصورة كافية بواسطة أنسِقة صُورية تقتصر على مُعالجة الرُّموز.

وأخيراً، لا وجود لكائن تشومسكاوي (نسبة إلى تشومسكي)، كائنٍ لغتُه محضُ تركيب، محضُ شكل معزول ومُستقل عن المعنى وعن السِّياق والإدراك والعاطفة والذاكرة والانتباه والفعل، وعن الطبيعة الدينامية للتواصل. وعِلاوة على هذا، فاللُّغة البشرية ليست ابتداعاً جينياً تماماً. فالمظاهر المركزية للُغة تنشأ تطوّرياً من النَّسَق الحِسّي والنَّسَق الحَركي، ومن أَنسِقة عَصبية أُخرى نجدها عند الحيوانات "الدنيا".

لقد أثارت التصوُّرات الفَلْسَفية الكلاسيكية للكائن خيالاتنا، ولقَّنتنا قدراً كبيراً من الأشياء. غير أننا حين نفهم أهمية اللاوعي المعرفي، وتجسُّد الذِّهن، والفكر الاستعاري، لن نتمكّن أبداً من الرجوع إلى تفلسُف قَبْلي حول الذِّهن واللُّغة، أو إلى أفكار فَلْسَفية حول ما هو الكائن، إذ إنها أفكار تتضارب مع ما نعرفه عن الذِّهن.

انطلاقاً من فهمنا الجديد للذهن، تبرُز مسألة ما هو الكائن البشري من جديد بالصورة الأكثر إلحاحاً.

يتطلّب طرحُ الأسئلة الفَلْسَفية
استعمالَ العقل البشري

إذا كُنا سنطرَح أسئلة فَلْسَفية، فإنّه علينا أنْ نتذكّر أنّنا بشر. فبِوصفنا كائنات بشرية، لا نملك أيَّ إمكان خاص للوُلوج إلى أيِّ شكل من العقل الموضوعي الخالص أو المُتعالي. فنحن مُضطرون إلى استخدام الآليات المعرفية والعَصبية البشرية المُشتركة. ولأنّ مُعظم فكرنا لاواعٍ، فإنّ التفلسُف القَبْلي لا يُمدّنا بما يجعلنا نَلِج مُباشرة وامتيازياً إلى معرفة ذهننا، وإلى معرفة كيفية تشكُّل تجربتنا.

نستخدم، في طرحنا للأسئلة الفَلْسَفية، عقلاً شكَّله الجَسَدُ، ولاوعياً معرفياً لا نملك إزاءه مَدْخلاً مُباشراً، وفكراً استعارياً نجهله ولا نقصده بشكل كبير. وأنْ يكونَ الفكرُ المُجرَّد في مُعظمه استعارياً يعني أنّ الأجوبة على الأسئلة الفَلْسَفية كانت دَوماً، وستكون دَوماً، استعارية في معظمها. وبِغَضّ النظر عن اعتبارات أُخرى، فالأمر ليس جيداً أو سيئاً. إنّه، ببساطة، يتعلّق بقُدرات الذّهن البشري. غير أنّ له تَبعات كُبرى على كُلّ مظهر من مظاهر الفَلْسَفة. والفكر الاستعاري هو الوسيلة الأساسية التي تجعل التبصّر الفَلْسَفي مُمكناً، وتُقيّد الأشكال التي يُمكن أنْ تتخذها الفَلْسَفة.

إنّ التفكير الفَلْسَفي، إذ لم يتّصل بالعلم المعرفي، لم يَكتشف، ولم يُقِم، ولم يستقصِ تفاصيل المظاهر الجوهرية للذّهن، وهي المظاهر التي سنُناقشها هنا. وقد انتبه بعض الفلاسفة المُتبصّرين إلى بعض هذه الظواهر، ولكنّهم كانوا يفتقرون إلى المنهجية التجريبية لإثبات صِحّة هذه النتائج ودِراستها في دقائقها. فبدون إثبات تجريبي لن تجد هذه الوقائع بصَدد الذّهن طريقَها إلى الاتجاه الفَلْسَفي السائد.

وارتباطاً بهذا، لا يتطلّب اللاوعي المعرفي، وتجسُّد الذّهن، والفكر الاستعاري، طريقة جديدة لفَهْم العقل وطبيعة الكائن فقط؛ بل تتطلّب هذه الأمور، عِلاوة على ذلك، فَهْماً جديداً لأحد أهم الأنشطة البشرية الطبيعية المُشتركة؛ إنّه طرح الأسئلة الفَلْسَفية.

ما يدخل في طرح الأسئلة الفَلْسَفية والإجابة عنها

إذا كنتَ مِمّن يودّون إعادة فتح القضايا الفَلْسَفية الأساسية، فهذا أدنى ما يجب فعله. أوّلاً، أنت بحاجة إلى منهج للاستقصاء. ثانياً، عليك استخدام هذا المنهج من أجل فَهْم التصوُّرات الفَلْسَفية الأساسية. ثالثاً، عليك سَحب هذا المنهج على فَلسفات سابقة كي تفهم موضوعاتها، وما يجعلها تتساند وتَتَّحِد. رابعاً، عليك استخدام هذا المنهج من أجل صياغة الأسئلة الكُبرى: ما هو الوجود؟ ما هي الأخلاق؟ كيف نفهم البنية السببية للكون؟ وهلمَّ جَرّاً...

يُعدُّ هذا الكتاب خطوة صغيرة أُولى في كُلّ مجال من المجالات الآنفة الذكر، بهدف إعطاء نظرة عامة عن مشروع إعادة التفكير في مآل الفَلْسَفة، أو في ما يُمكن أنْ تصيره. والمناهج التي نستعملها هنا آتية من العلم المعرفي ومن اللّسانيات المعرفية. وسنُناقش هذه المناهج في القسم الأول من الكتاب.

وسَندرُس، في القسم الثاني، العلم المعرفي للأفكار الفَلْسَفية الأساسية: أيْ أنّنا سنستخدم هذه المناهج في تحليل بعض التصوُّرات الأساسية التي على كُلّ مُقاربة للفَلْسَفة أنْ تدرسها، مثل الزَّمن، والأحداث، والسببية، والذِّهن، والنفس، والأخلاق.

وسَندرُس، في القسم الثالث، الفَلْسَفة ذاتها من منظور العلم المعرفي، ونُطبّق هذه المناهج التحليلية على اللحظات المُهمة من تاريخ الفَلْسَفة: الميتافيزيقا اليونانية، بما في ذلك التصوُّرات المَاقبل-سقراطية، وأفلاطون، وأرسطو، ونظريَّة ديكارت حول الذِّهن، وعلم النفس التنويري القائم على الملَكات، ونظريَّة كانط الأخلاقية، والفَلْسَفة التحليلية. وتقودنا هذه النَّماذِج، كما سنستدلّ على ذلك، إلى منافذ جديدة وعميقة في هذه الصُّروح الفكرية الشهيرة. إنها ستُساعدنا في فهم هذه الفَلْسَفات، وفي تفسير الأسباب التي جعلتها تبدُو حَدْسية لمجموعة من الناس عبر قُرون، رغم الاختلافات الجوهرية بينها. وسننتقي أيضاً بعض القضايا من الفَلْسَفة المُعاصرة ومن اللِّسانيات ومن العلوم الاجتماعية، وخُصوصاً من الفَلْسَفة التحليلية الأنغلوأمريكية، ولسانيات تشومسكي، ونَمُوذَج الفاعل العقلاني المُستعمَل في الاقتصاد وفي السياسة الخارجية.

وأخيراً، سنَخلُص في القسم الرابع من هذا الكتاب إلى ما تعلّمناه، ونحن نسعى وراء هذا الهدف، عن ماهية الكائنات البشرية، وعن الوضع البشري.

إنّ ما ينبثُق عن كلِّ هذا فَلْسَفةٌ مُتصلة بنا إلى أبعد الحدود. ويُعَدّ المنظورُ الفَلْسَفي المُؤسَّس على فهمنا التجريبي لتجسُّد الذِّهن "فلسفةً في الجَسَد"، فَلْسَفةً تُجيب عن سُؤال "من نكُون" بالصورة الأكثر أساسية وعُمقاً، وترصُد ما يُمكن أن نكونه.

2

اللاوعي المعرفي

أنْ تَحيا حياة بشرية، فهذا مسعى فَلْسَفي في حدّ ذاته. فكُلّ تفكير أعملناه، وكُلّ قرار اتخذناه، وكُلّ نشاط أنجزناه، إنما هو مُؤسَّس على افتراضات فَلْسَفية كثيرة، حتى إنّه من غير المُمكن أن نُعدّدها كلّها. وسنطوف بها كُلّها مُسلّحين بـ"جيش" من الاقتضاءات حول ما هو واقعي، وحول ما يُعتبر معرفة، وكيف يشتغل الذّهن، ومن نكون، وكيف نتصرّف. تُشَكّل هذه الأسئلةُ، التي تصدُر عن انشغالاتنا اليومية، موضوعَ البحث الرئيسي للفَلْسَفة: الميتافيزيقا، والإبستيمولوجيا، وفلسفة الذّهن، والأخلاقيات، وغيرها.

فالميتافيزيقا، مثلاً، عبارة عن اسم خيالي لانشغالنا بما هو واقعي. الميتافيزيقا التقليدية تطرح أسئلة تبدُو مقصورة على فئة قليلة من الناس: ما الماهية؟ ما السببية؟ ما الزَّمن؟ ما النفس؟ غير أنّه لا يُوجد في الألفاظ اليومية ما يخفى بصدد هذا النوع من الأسئلة.

لِننظُرْ في انشغالنا بالأخلاق. هل الأخلاق مجموعة من المبادئ المُطلقة التي تأتي من العقل الكُلّي؟ أم هي عبارة عن بناء ثقافي؟ أم هي لا هذا ولا ذاك؟ هل هُناك قيم أخلاقية كُلّية لا تتغيّر؟ من أين جاءت الأخلاق؟ هل هي جزء مِمّا هو عليه الكائن البشري؟ هل هُناك ماهية للكائن البشري؟ وما هي الماهية تحديداً؟

قد تَبدُو السببية موضوعاً خفياً لا يُمكن سوى للفيلسوف وحده أن يُعنى به. غير أنّ تعهّداتنا الأخلاقية والسياسية وأنشطتنا، تستلزم آراء ضِمنية حول إمكان وجود أسباب اجتماعية، وإذا كان الأمر كذلك، كيف ستكون؟ فكُلّما أسندنا مسؤولية أخلاقية أو اجتماعية، افترضنا ضِمناً إمكان السببية، وكذا بعض المفاهيم التي تُخصّص بشكل قوي ماهية السببية.

ولنأخُذْ، مثلاً، النفس. قد يبدُو السؤال عن طبيعة النفس حدّاً أقصى في التخمين الميتافيزيقي الباطني. غير أننا لا يُمكن أن نُنهي يومنا دون أن نعتمد على تصوُّرات لاواعية للبنية الداخلية والباطنية للنفس. هل ألقيت نظرة فعلية على نفسك مُؤخّراً؟ هل تُحاول أنْ تعثُر على "ذاتك الحقيقية"؟ هل تتحكّم في نفسك؟ هل لك ذات خفية تُحاول حِمايتها، أو أنها بلغت درجة من الشناعة حتى أنك لا تُريد أن يطلّع عليها أحد؟ إذا كنت قد طرحتَ أموراً من هذا القبيل، فقد اعتمدتَ على نَماذج لاواعية لماهية النفس، ويصعب عليك أنْ تعيش حياتك وتَستبطن ذاتك دون أنْ تصنع هذا.

رَغم أنّنا لا نُدرك ذلك إلا في بعض المُناسَبات، فإنّنا كُلّنا ميتافيزيقيون - ليس بمعنى البُرج العاجي، ولكن بوصف ذلك جُزءاً من مقدرتنا اليومية على إعطاء معنى لتجربتنا. فَعبْر أنسِقتنا التصوُّرية نستطيع أن نُعطي معنى للحياة اليومية، وميتافيزيقانا اليومية مُجسَّدة في هذه الأنسِقة التصوُّرية.

اللاوعي المعرفي

العلم المعرفي هو المبحث العلمي الذي يدرس الأنسِقة التصوُّرية. إنّه مبحث جديد نسبياً، إذ أُسِّس في السبعينيات، غير أنّه سُرعان ما توصّل إلى اكتشافات باهرة. فقد اكتشف، أول ما اكتشف، أنّ مُعظم فكرنا لاواعٍ، ليس بالمعنى الفُرويدي، من أنّه مكبوت، وإنّما بمعنى أنّه يشتغل في مُستوى أدنى من مُستوى الإدراك المعرفي لا يبلغه الوعي ويعمل بسرعة لا تُتيح التركيز عليه.

لِننظُرْ، مثلاً، إلى كلّ ما "يعتمل" في مُستوى أدنى من مُستوى الوعي المُدرَك عندما تكون مُنخرطاً في حوار من الحوارات. هذا جُزء طفيف مما تكون تفعله، ثانية بثانية:

- وُلوج الذاكرات الواردة بالنسبة لما يُقال.
- فهمُ سيل من الأصوات بوصفه لُغة، وتقسيمه إلى سِمات ومَقاطع فوناتيكية مُميَّزة، وتعيين الفونيمات، وتجميعها في مورفيمات.
- إسناد بنية إلى الجملة وفق العدد الهائل من البِناءات النحوية في لُغتك الأم.

- انتقاء ألفاظ وإعطاؤها معانيَ تُلائم السِّياق.
- إقامة معنى دلالي وذَريعي للجُمَل ككل.
- تأطير ما يُقال بلُغة واردة بالنسبة للحديث.
- إنجاز استنتاجات واردة بالنسبة لما نُوقش.
- بناء صُور ذِهنية عندما تكون واردة، ومُعاينتها.
- ملء الثغرات في الخطاب.
- استباق لُغة جَسَد مُحاوِرك وتأويلها.
- التخطيط لما ستقوله مُجيباً.

لقد أثبت العُلماء المعرفيون تجريبياً أنّه، لفهم تَلفّظ ولو بسيط، يجب أنْ نُنجز بصورة آلية أشكال التفكير هاتِه البالغة التعقيد (وغيرها)، وهي أشكال تتمّ بدون مجهود مُلاحَظ في مُستوى أدنى من مُستوى الوعي. فنحن لا نَنتبه أحياناً إلى هذه العمليات والسَّيرُورات، بل إنّه لا يصلها الوعيُ المُدرَك أو التحكّم.

عندما نفهم كُلَّ ما يكوّن اللاوعي المعرفي، فإنّ فَهمنا لطبيعة الوعي يَتّسع بصورة كبيرة. إنّ الوعي يتجاوز حدود الشعور بشيء أو الإحساس به، فيما وراء حدود تجربة النوعي (الإحساسات النوعية بالألم أو اللَّون، مثلاً)، فيما وراء إدراك أنك تدرِك، وفيما وراء الإدراكات المُتعدّدة من التجربة المُباشرة التي تُوفّرها مُختلف مراكز الدماغ. إنّ الوعي يستدعي، بدون شك، كُلّ ما سبق إضافة إلى الإطار التكويني الواسع غير المحدود الذي يُوفّره اللاوعي المعرفي، والذي يجب أنْ يعمل لكي نُدرك أيَّ شيء على الإطلاق.

لماذا اللاوعي "المعرفي"؟

لمُصطلح "معرفي" مَعنيان مُتباينان إلى حدٍّ كبير، وقد يُحدثان أحياناً لَبساً. في العلم المعرفي، يُستعمل مُصطلح "معرفي" لوصف أي عملية أو بنية ذِهنية يُمكن أنْ تُدرَس بمُصطلحات دقيقة. وجُلّ هذه البنيات أو العمليات اتضح أنها لاواعية. وهكذا، فإعمال البصر يدخل في إطار "المعرفي"، مثلما هو إعمال السمع. وواضح أنّهما ليسا واعيين، ذلك أننا لا نُدرك، وليس بإمكاننا أن نُدرك،

كلَّ سَيرُورة من السَّيرُورات العَصبية التي تتطلّبها السَّيرُورة الكاملة البالغة التعقيد التي تُسبّب الإبصار الواعي وتجربة السمع. وتدخل الذاكرةُ والانتباهُ في "المعرفي". وبذلك، فكُلّ مظاهر الفكر واللُّغة، واعية كانت أم لاواعية، "معرفية". ويتضمّن ذلك الفُونولوجيا والنحو والأَنسِقة التصوُّرية والمُعجم الذِّهني، وكُلّ أنواع الاستنتاجات اللاواعية. وقد دُرسَت التخيّلات الذِّهنية، والعواطف، وتصوُّر العمليات الحَركية بدورها من هذا المنظور المعرفي. كما يُعدّ التخطيط العَصبي لأيِّ عملية معرفية جُزءاً من العلم المعرفي.

يَرِد الالتباس أحياناً لأنّ مُصطلح "معرفي" يُستعمل دَوماً بطريقة مُختلفة جدّاً عما سبق في بعض المدارس الفَلْسَفية. فبالنسبة للفلاسفة المُنتمين إلى هذه المدارس، يعني "المعرفي" البنية التصوُّرية والقضَوية. وعِلاوة على هذا، يُنظر إلى معنى "المعرفي" بوصفه معنى ذا شرط-صدقياً (truth-conditional)؛ أيْ إنّه معنى لا يُحدَّد داخلياً في الذِّهن أو الجَسَد، وإنما يُحدَّد بإحالته على الأشياء في العالم الخارجي. وعليه، فالجُزء الأكبر مما سنُسمّيه "اللاوعي المعرفي" لا يُعتبر عند العديد من الفلاسفة "مَعرفياً" البتّة.

وكما هو الأمر في مجال تطبيق العلم المعرفي، سنستعمل مُصطلح "معرفي" بأغنى معنى مُمكن، فنَصِف به كُلّ العمليات الذِّهنية والبنيات التي تتطلّبها اللُّغة والمعنى والإدراك والأنسِقة التصوُّرية والعقل. وبما أنّ أنسِقتنا التصوُّرية وتفكيرنا ينشآن من أجسادنا، فإنّنا سنستخدم مُصطلح "معرفي" كذلك لوصف مظاهر نَسقنا الحِسّي الحَركي التي تُسهم في قُدراتنا على بناء التصوُّرات وعلى استخدام العقل/الفكر. وما دامت العمليات المعرفية لاواعية بشكل واسع، فإنّ مُصطلح "اللاوعي المعرفي" يَصِف بدقّة كل العمليات الذِّهنية اللاواعية التي ترتبط بالأنسِقة التصوُّرية وبالمعنى وبالاستنتاج واللُّغة.

اليد الخفية التي تُشكّل الفكر الواعي

إنّ مُجرّد وُجود الوعي المعرفي، وهو أمر جوهري بالنسبة لكُلّ تصوُّرات العلم المعرفي، له اقتضاءات وانعكاسات على مُمارسة الفَلْسَفة. إنّه يعني أنّه لا يُمكننا أنْ نملك إحساساً واعياً مُباشراً بمُعظم ما يحصل في أذهاننا. وليست

الفكرة التي تقول إنَّ التأمّل الفَلْسَفي الصِرْف يُمكنه أنْ يَسبُر أعماق الفَهْم البشري سوى وهم. ولا يُمكن للمناهج التقليدية للتحليل الفَلْسَفي وحدها -وحتى الاستبطان الفينومينولوجي- أنْ تُتيح لنا معرفة أذهاننا.

وهُناك الكثير مما يُقال عن الفكر الفَلْسَفي التقليدي، وعن التحليل الفينومينولوجي. فبإمكانهما تنبيهنا إلى العديد من مظاهر الوعي، وبإمكانهما أن يُوسّعا، إلى حدٍّ ما، قُدراتنا فيما يخصّ الإدراك الواعي. بل إنّ التأمّل الفينومينولوجي يسمح لنا بفحص العديد من بنيات الخَلْفية الاستبطانية التي تقع خارج تجربتنا الواعية. ولكن، ليس بإمكان أيّ منهج أن يستكشف اللاوعي المعرفي بصورة كافية - دُنيا الفكر المُغلق المُستعصي بصورة تامة على الاستبطان المُباشر. هذه الدنيا هي ما يُركّز عليه العلم المعرفي، وهي ما يسمح لنا بالتنظير للوعي المعرفي على أساس من البَرهنة. غير أنّ العلم المعرفي لا يُتيح لنا الوُلوج المُباشر إلى ما يفعله اللاوعي المعرفي عندما يكون يفعله.

إنّ الفكر الواعي هو القطعة الظاهرة من جبل جليد ضخم. يُشكّل الفكر اللاواعي عند العُلماء المعرفيين 95 في المائة تقريباً من الفكر كُلّه -ولربما كان هذا التقدير تبخيساً لقيمته. وعِلاوة على هذا، فإن 95 في المائة التي تُوجد أسفلَ مساحة الإدراك والإحساس الواعي تُشكّل وتُبَنْيِنُ كُلَّ الفكر الواعي. ولو لم يكن الفكر اللاواعي يقوم بهذا التشكيل، فلربما لم يُوجد فكر واعٍ.

اللاوعي المعرفي شاسع ومُبَنْيَن بصورة دقيقة ومُعقدة. ولا تدخل فيه كُلُّ العمليات المعرفية الآلية فَحَسْب، بل تدخل فيه أيضاً كُلُّ معرفتنا الضمنية. فكُلُّ معارفنا ومُعتقداتنا يُؤطّرها نَسق تصوُّري يتلخّص جُلّه في اللاوعي المعرفي.

إنّ نَسقنا التصوُّري اللاواعي يعمل مثل "يدٍ خفّية" تُشكّل كيفية بناء تصوُّرات كلّ مظاهر تجربتنا. هذه اليد الخفّية تُعطي شكلاً للميتافيزيقا المبنية في أنسِقتنا التصوُّرية العادية. إنّها تخلق الكِيانات التي تُقيم في اللاوعي المعرفي - الكِيانات المُجرّدة، من قَبيل الصداقات، والمُساومات، والإخفاقات، والكذب- التي نستعملها في تفكيرنا اللاواعي العادي. وبذلك، فهي تُشكّل كيفية فَهْمنا وقبضنا بصورة آلية ولاواعية على ما نُجرّبه. إنّها تُمثّل حِسّنا المشترك "الطائش".

دعنا نَعودُ، مثلاً، إلى فَهْمنا العام للنفس. ولننظُرْ إلى تجربتنا المُشتركة العامة في صِراعنا من أجل التحكّم في ذواتنا. إنّنا لا نحسُّ هذا الصراع داخلنا فَحَسْب، بل إنّنا نبني تصوُّر "الصراع" وكأنه بين طرفين مُختلفين في ذاتنا، ولكُلّ طرف قِيم مُختلفة عن قِيم الطرف الآخر. أحياناً، نرى ذاتنا "العُليا" (الأخلاقية والعقلية) تُكافح من أجل مُراقبة ذاتنا "السفلى" (اللاعقلية واللاأخلاقية) والتحكّم فيها.

إنّ تصوُّرنا للذات، في هذه الحالات، استعاري في جوهره. إنّنا نتصوَّر ذواتنا مشطورة إلى كِيانين مُتمايزين قد يكونان في حرب، محكوم عليهما بالتصارع من أجل التحكّم في سُلوكاتنا الجَسَدية. هذا التصوُّر الاستعاري مُترسّخ بعُمق في أنسِقتنا التصوُّرية اللاواعية، إلى درجة أنّه يحتاج إلى جُهد وتبصُّر كبيرين لنرى كيف يعمل باعتباره أساس تفكيرنا في ذواتنا.

وعلى غِرار ذلك، عندما تسعى إلى العُثور على "ذاتك الحقيقية"، فأنت تستخدم بِناءً تصوُّرياً استعارياً ولاواعياً آخر. هُناك ما يَنوف على دزّينة من هذه التصوُّرات الاستعارية للذات، وسنتعرّض إليها فيما بعد. عندما نُفكّر بوعي في كيفية التوصّل إلى السيطرة على ذواتنا، أو حماية "ذاتنا الباطنية" الهشّة، أو العُثور على "ذاتنا الحقيقية"، فإنّ تلك اليد الخفية للنَّسق التصوُّري للاوعي هي التي تجعل من هذا التفكير "حِسّاً مشتركاً".

الميتافيزيقا بوصفها استعارة

نُكرّس جُزءاً كبيراً من هذا الكتاب لنَدرُس بتفصيل هذه اليد الخفية التي تتحكّم في نَسَقنا التصوُّري اللاواعي وكيف تُشكّل، ليس فقط تفكيرنا العادي اليومي، بل الفَلْسَفة ذاتها. سنُناقش بعض أكثر التصوُّرات الفَلْسَفية أساسية، ولن نقتصر على الذات، سنُناقش تصوُّرات الزّمن، والأحداث، والسببية، والماهية، والذّهن، والأخلاق. إنّ الأمر المُرعب أنّه، حتى بالنسبة لهذه التصوُّرات الأساسية، تستعمل اليد الخفية للذهن اللاواعي الاستعارةَ لتحديد ميتافيزيقانا اللاواعية -الميتافيزيقا التي لا يستعملها الناس العاديون فَحَسْب، بل يستعملها الفلاسفة أيضاً من أجل إعطاء معنى لهذه التصوُّرات. وكما سنَرى، فإنّ ما يُعتبر

نظريَّة فَلْسَفية "حَدْسية" يعتمِدُ على هذه الاستعارات اللاواعية. وبإيجاز، فالنظريات الفَلْسَفية هي -بشكل واسع- نِتاج يد الوعي المعرفي الخفية.

كان مُستحيلاً على الفلاسفة، عملياً، عبر التاريخ، أنْ يُمارسوا الميتافيزيقا بدون هذه الاستعارات. إنّ غالبية الفلاسفة الذين أقاموا المَزاعم الميتافيزيقية كانوا يختارون من اللاوعي المعرفي مجموعة من الاستعارات الموجودة ذات الأنطولوجيا المُتماسكة. ذلك أنّه، باستعمال الاستعارات اليومية اللاواعية، يسعى الفلاسفة إلى إقامة انتقاء ليس فيه تناقض للكيانات التصوُّرية التي تُحدّدها هذه الاستعارات؛ وبعد ذلك يعتبرون هذه الكيانات واقعية ويستخرجون بصورة نَسَقيَّة اقتضاءات هذا الانتقاء في مُحاولة لرصد تجربتنا التي تستعمل هذه الميتافيزيقا.

إنّ الميتافيزيقا في الفلسفة يُفترَض أنّها تُخصِّص، بالطبع، ما هو واقعي، واقعي حَرْفياً. ويكمن وجه السُّخرية هنا في أنّ هذا التصوُّر للواقعي يقوم على استعارات لاواعية.

الفَلْسَفة المسؤولة تجريبياً:
تجاوز الإبستيمولوجيا المُطبَّعة

حدَّدت الفَلْسَفةُ الميتافيزيقا، لما يَنوف عن ألفي سنة، واعتبرتها دراسة ما هو واقعي حَرْفياً. ويبدُو ثِقل هذا التقليد كبيراً جدّاً إلى درجة أنّه من الصَّعب احتمال تغيّره في مُواجهته للبُرهان التجريبي. غير أنّ هذا البُرهان، الذي يأتي من العلم المعرفي، موجود ويطرح أسئلة عميقة، ليس عن مشروع الفَلْسَفة الميتافيزيقية فَحَسْب، بل عن طبيعة الفَلْسَفة ذاتها.

طَوال الجُزء الأكبر من تاريخنا، اعتبرت الفَلْسَفة نفسها مُستقلة عن الاستقصاء والبحث الإمبريقيين. وهذا المظهر في الفَلْسَفة هو الذي تُسائله نتائج العلم المعرفي. فبدراسة اللاوعي المعرفي، أتاح لنا العلم المعرفي نظرة جديدة جذرياً عن الكيفية التي نبني بها تصوُّراتنا لتجربتنا، وعن الكيفية التي نُفكّر بها.

إنّ العلم المعرفي -أيْ الدراسة التجريبية/الإمبريقية للذِّهن- تدعونا إلى خلق فَلْسَفة جديدة، فَلْسَفة مسؤُولة، فَلْسَفة تتناغم مع الاكتشافات التجريبية حول

طبيعة الذِّهن. ولن تكون عبارة عن فَلْسَفة "مُطبَّعة" (naturalized) من النَّمط القديم -تقوم بتعديلات طفيفة، فيما تُحافظ أساساً على البنية الفوقية الفَلْسَفية القديمة.

يقتضي منّا التقييم الجدّي للعلم المعرفي إعادة النظر في الفَلْسَفة منذ بداياتها، بطريقة تجعلها تتّصل أكثر بحقيقة الكيفية التي نُفكّر بها. إعادة نظر ترتكز على الفَهْم المُفصَّل الدقيق للّاوعي المعرفي، وعلى اليد الخفية التي تُشكِّل تفكيرنا الواعي، وقِيمنا الأخلاقية، وخُططنا، وأفعالنا.

وما لم نَعرف لاوعينا المعرفي بصورة تامة ودقيقة، لن نَتمكّن من معرفة أنفسنا، ولا من فهم حقيقة أُسس أحكامنا الأخلاقية، وتأمّلاتنا الواعية، وفَلْسفتنا.

3

الذِّهن المُجسَّد

ما معنى أنْ نقول إنّ التصوُّرات والفكر كِيانات مُجسَّدة؟ يخطُو هذا الفصل خطوة نحو الإجابة عن هذا السؤال. إنّه يُدافع عن الدَّور الذي تلعبه الأنسِقة الإدراكية والحَركية في تشكيل بعض الأنواع الخاصة من التصوُّرات: تصوُّرات اللَّون، تصوُّرات المُستوى القاعدي، تصوُّرات العلاقات الفضائية، والتصوُّرات الجِهية (بَنْيَنَة الحدث).

إنّ أيَّ عملية تفكير تقوم بها مُستعمِلاً تصوُّراً ما، تعني أنّ البنيات العَصبية للذهن هي المسؤُولة عن هذا التفكير. ووفقاً لهذا، فإنّ هندسة الشَّبكات العَصبية لذهنك تُحدِّد تصوُّراتك ونوع التفكير الذي بإمكانك أنْ تقوم به. والنَّمْذَجة العَصبية هي المجال الذي يدرس الصُّور والبنيات العَصبية وما تُنفِّذه من عمليات حَوسبية (أو حَوسبات) عَصبية نُمارس تجربتها بوصفها أشكالاً خاصة من التفكير العقلي. كما أنها تدرس كيف يتمّ تعلّم هذه البنيات والصُّور العَصبية.

تستطيع النَّمْذَجة العَصبية أنْ تُبيّن لنا بتفصيل ما معنى أنْ يكون الذِّهنُ مُجسَّداً (أو مُتجَسِّداً): كيف تُحوْسِبُ بناءاتُ الخلايا العَصبية، التي تعمل وفقاً لمبادئ الحَوسبة العَصبية، ما نُجرّبه بوصفه استنتاجات عقلية. وفي هذه النُّقطة بالذات يتحوّل السؤال العام والفضفاض "هل يُمكن للعقل أن يستخدم النَّسَق الحِسّي الحَركي؟" إلى السؤال التالي الذي يُمكن الإجابة عنه تقنياً: "هل بإمكان الاستنتاجات العقلية أنْ تُحوسَب بواسطة نفس الهندسة العَصبية المُستخدمة في الإدراك أو في الحركة الجَسَدية؟". ونعرف الآن أنه، في بعض الحالات، تكون الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب. وهذه الحالات هي التي سنُناقشها في هذا الفصل.

كيف يُشكّل الجَسَدُ والذِّهنُ العقلَ

وَرِثنا من التقليد الفَلْسَفي الغربي نظريَّة للملَكة النفسية، وهي نظريَّة تقول إنّ لنا "ملَكة" للعقل مُنفصلة ومُستقلة عما نقوم به بأجسادنا. يُعتبر العقل في هذه النظريَّة مُستقلاً عن الإدراك وعن الحركة الجَسَدية، بخاصة. ويُنظر إلى هذه القُدرة المُستقلة للعقل، في التقليد الغربي، على أنّها هي ما يجعلنا بشراً بالأساس، ويُميّزنا عن كُلِّ الحيوانات الأُخرى. إنْ لم يكن العقل مُستقلًا، أي غير مُستقل عن الإدراك والحركة والعاطفة، وعن قُدرات جَسَدية أُخرى، فإنّ التفرّد الفَلْسَفي بيننا وبين باقي الحيوانات الأُخرى لن يكون واضحاً ومُتجليّاً. وقد تمّت صياغة هذا الرأي قبل ظهور النظريَّة التطوّرية، التي بيّنت أنّ القُدرات البشرية تنشأ من القُدرات الحيوانية.

تُبيّن البَراهين المُستمدّة من العلم المعرفي أنّ المَلَكة النفسية الكلاسيكية خاطئة. فلا وجود لمَلَكة للعقل مُستقلة تماماً ومُنفصلة وغير مَقرُونة بقدُراتنا الجَسَدية، مثل الإدراك والحركة. عوض هذا، تَدعم البراهين المنظور التطوّري، حيث يستخدم العقل وينشأ من هذه القُدرات الجَسَدية. وبهذا نحصل على رأي مُختلف جذرياً للعقل، وبالتالي للكائن البشري. ويُلقي هذا الفصل نظرة شاملة على بعض بَراهين الرأي الذي يقول إنّ العقل مُتجسِّد في أساسه.

تُعدّ هذه النتائج التي توصّل إليها العلم المعرفي نتائج مُزعجة بحق، وذلك من ناحيتين. أولاً، إنّها تقول لنا إنّ العقل البشري شكل من العقل الحيواني، إنّه عقل مُفصَّل، بشكل لا يَنفصم، على أجسادنا وعلى خُصوصيات أذهاننا. ثانياً، تقول لنا هذه النتائج إنّ أجسادنا وأذهاننا وتفاعُلاتنا مع بيئتنا تُمدّنا بالأُسس الأكثر لاوعياً لميتافيزيقانا اليومية؛ أيْ إحساسنا بما هو واقعي. يُتيح العلم المعرفي جواباً جديداً وهاماً على قضية فَلْسَفية قديمة جدّاً، إنّها قضية الواقع وكيف نتمكّن من معرفته، إنْ كان بإمكاننا ذلك. إنّ إحساسنا بالواقع (بما هو واقعي) يبتدئ بأجسادنا ويتوقّف عليها بشكل حاسم، وبخاصة بـجهازنا الحِسّي الحَركي، الذي يُمكننا من الإدراك والتحرّك ومُعالجة الأشياء، وبالبنيات المُفصَّلة لأذهاننا، التي شكَّلها التطورُ والتجربة كِلاهما.

الكائنات العَصبية ينبغي أنْ تُمقوِل

كلُّ كائن حيّ يُمَقوِل. حتى المُتَمَوِّرة (الأميبة، الحيوان وحيد الخلية) تُمَقوِل الأشياء التي تُصادفها وتُصنّفها إلى غذاء ولاغذاء، إلى ما يتحرّك نحوها وما يتحرّك بعيداً عنها. وليس بمقدور المُتَمَوِّرة أنْ تختار بين أنْ تُمَقوِل أو لا تُمَقوِل، إنّها تُمَقوِل وكفى. نفس الأمر يَصدُق على كُلّ مُستوى من مُستويات العالم الحيواني. الحيوانات تُمَقوِل الغذاءَ، والحيواناتِ التي تُهدّدها، والزوجَ المُمكن، وأعضاء جنسها، وهلمّ جرّاً. أمّا كيف تُمَقوِل الحيواناتُ، فذلك يتوقف على جهازها الحِسّي وقُدرتها على تحريك نفسها وعلى مُعالجة الأشياء.

لهذا، فالمقْوَلة ناتجة عن الكيفية التي نحن مُجسَّدون بها. نحن نشأنا لنُمَقوِل، لو لم نفعل لما استمررنا في الحياة. ليست المقْوَلة، في جُزء كبير منها، من منتوجات الفكر الواعي. إننا نُمَقوِل كما نُمَقوِل لأنّ لنا الأدمغة والأجساد التي لنا، ولأننا نتفاعل في العالم بهذه الطريقة التي نتفاعل بها.

أولّ وأهمّ شيء ينبغي أنْ نعرفه بصدد المَقْوَلة أنّها نتيجة لا تنفصل عن تكويننا البيولوجي. نحن كائنات مُكوّنة من خلايا عَصبية. فأدمغتنا تتضمّن 100 بليون من الخلايا العَصبية و100 ترليون من الاقترانات الصّبغية (نُقَط الاشتباك العَصبي). ومألوف في الدماغ أنّ المعلومات تمرّ من مجموعة كثيفة من الخلايا العَصبية إلى أُخرى عبر مجموعة مُتفرّقة نسبياً من الاقترانات. كُلّما حدث هذا، يكون نَمُوذَج التشغيل المُوزَّع على المجموعة الأُولى أكبر من أنْ يُمَثَّل بكيفية واحد-إلى-واحد في مجموعة الاقترانات المُتفرقة. وعِلاوة على ذلك، فمجموعة الاقترانات غير الكثيفة تُجمِّع بالضرورة بعضَ نَماذج الدَّخْل (input) في نُسَخها عبر طاقم الخرْج (output). كلما أعطى طاقمٌ عَصبي نفسَ الخَرْج مع عِدّة دُخول مُختلفة، كانت هُناك مَقْوَلة عَصبية.

لِنأخُذْ مِثالاً مَلموساً. لكلّ عين بشرية 100 مليون خلية تُحسّ بالضوء، ولكن هناك فقط مليون من الألياف التي تُؤدّي إلى الدماغ. ولذلك، على كُلّ صورة واردة أنْ تختزل تعقيدَها بمُعامِل 100. ومعنى ذلك أنّ المعلومات في كُلّ ليف من الألياف تُشكّل "مَقْوَلة" للمعلومات من حوالى 100 خلية. إنّ هذه المَقْوَلة العَصبية تُوجد عبر الدماغ، عبر أعلى المَقْوُلات التي يُمكننا أن نَعيها.

عندما نرى أشجاراً، نراها باعتبارها أشجاراً، وليس فقط باعتبارها أشياء فردية مُختلفة عن بعضها بعضاً. نفس الشيء يَسري على الصخور والمنازل والنوافذ والأبواب وغيرها.

إنّ نِسبة مئوية ضئيلة من مَقُولاتنا تكوَّنت من خلال أعمال مَقْوَلة واعية، ولكن جُلّ هذه المَقُولات تكوَّنت بصورة آلية ولاواعية نتيجة اشتغالنا في العالم. وحتى إنْ كنّا نتعلّم مَقُولات جديدة بصورة مُطّردة، فإنّنا لا نستطيع أنْ نقوم بتغييرات كبرى في أنسِقتنا المَقُولية عبر أعمال واعية لإعادة المَقْوَلة (وإن كانت تجربتنا في العالم تُخضِع مَقُولاتنا لإعادة تشكيل لاواعية وتغيير جزئي). ليس لنا، ولا نستطيع أنْ يكون لنا، تحكُّم واعٍ في كيفية المَقْوَلة. وحتى عندما نعتقد أننا نُكوِّن بكل حرية وتعمُّد مَقُولات جديدة، فإنّ مقُولاتنا اللاواعية تتدخل في اختيارنا للمَقُولات الواعية المُمكنة.

والأهمّ من هذا؛ فأجسادنا وأدمغتنا لا تفرض علينا أن نُمَقْوِل فَحَسْب، إنّها تُحدِّد أيضاً أنواع المَقُولات التي ستكون لنا، والبنية التي ستّخذها. لنُفكِّرْ في خصائص الجَسَد البشري التي تُسهِم في خُصوصيات نَسقنا التصوُّري. لدينا أعين وآذان تعمل بكيفيات مُعينة، لا بكيفيات أُخرى. لدينا نَسق بصري، بخرائط طُوبوغرافية وخلايا حسّاسة للاتجاه، تُزوّدنا ببنية تُمكّننا من بِناء تصوُّراتنا للعلاقات الفضائية. إنّ إمكانات الحركة لدينا بالطُّرق التي نُنجزها بها ونقتفي بها حركة أشياء أُخرى، تمنح الحركةَ دوراً أساسياً في نَسقنا التصوُّري. إنّ توفّرنا على عَضلات واستخدامنا لها في إعمالنا لقُوَّتنا بطُرق مُعيّنة يقود إلى بنية نَسق التصوُّرات السببية لدينا. إنّ ما له أهمية، ليس هو توفّرنا على أجساد وأنّ الفكر مُجسَّد بوجه من الوجوه فَحَسْب. إنّ ما له أهمية هو أنّ الطبيعة المخصوصة لأجسادنا تُسهم في تشكيل إمكاناتنا العادية في المَقْوَلة وفي بِناء التصوُّرات.

عدم انفصال المَقُولات والتصوُّرات والتجربة

الأنساق الحيوية تُمَقْوِل. بما أننا كائنات عَصبية، فمَقُولاتنا تتكوَّن عبر تجسُّدنا. ويعني هذا أنّ المَقُولات التي نُكوّنها جزءٌ من تجربتنا! إنّها البنيات التي تُميّز بين مظاهر من تجربتنا وتُحوّلها إلى أنواع قابلة لأن تُدرَك. ولذلك فالمَقْوَلة

ليست مسألة فكرية خالصة، تظهر بعد قيام التجربة. إنّها جُزء ممّا تَنخرط فيه أجسادنا وأدمغتنا باستمرار. ليس بإمكاننا، كما تقترح بعض التقاليد المَبنية على التأمّل، أنْ "نـضع أنفسنا فوق" مَقُولاتنا فتكونَ لنا تجربة غير مُمَقْوَلة وغير مَبنية تصوُّرياً. الكائنات العَصبية لا يُمكنها أنْ تقوم بهذا.

إنّ ما نُسميه تصوُّرات عبارة عن بنيات عَصبية تُمكّننا من أنْ نُخصّص مَقُولاتنا ذهنياً ونُفكّر فيها. نَمطياً، تُبنى المَقُولات البشرية تصوُّرياً بأكثر من طريقة، من خلال ما يُسمّى النَّماذِج النَّمطية. كلُّ نَمُوذَج نَمطي عبارة عن بنية عَصبية تسمح لنا بأنْ نُنجز مُهمة من المهام الاستنتاجية أو الخيالية بالنظر إلى مَقُولة. الحالات النَّمطية في النَّماذِج النَّمطية تُستخدَم في رسم استنتاجات بصدد عناصر المَقُولة في غياب معلومة سِياقية خاصة. والحالات المثالية في النَّماذِج النَّمطية تَسمح لنا بتقييم عناصر المَقُولة بالنظر إلى معيار تصوُّري مُعيّن. (إذا أردنا أنْ نرى الفرق، لِنقارنْ بين النَّماذِج النَّمطية للزَّوج المثالي والزوج النَّمطي). وتُستعمل الأنماط الجاهزة الاجتماعية لإقامة أحكام مُتسرّعة في الغالب حول الناس. الأمثلة الحاسمة (المعرُوفة جيداً) تُستخدم في إقامة أحكام ترجيح. (من أجل مُعاينة عامة لأنواع النَّماذِج النَّمطية التصوُّرية، انظر لايكوف 1987). وبإيجاز، يُشكِّل التفكير المُؤسَّس على النَّماذِج النَّمطية نِسبة واسعة من التفكير الفعلي الذي نقوم به. إنّ التفكير من خلال النَّماذِج النَّمطية، في الواقع، شائع حتى إنّه لا يُمكن أنْ نتصوَّر أنّ بإمكاننا الاشتغال بدونها لفترة طويلة.

ما دام أنّ أغلب المَقُولات ترتبط بالدرجة (الناس الطِّوال، مثلاً)، فإنّ لنا أيضاً تصوُّرات تُخصّص الدَّرجات عبر سُلّم يتضمّن مَعايير مُختلف الأنواع بالنسبة للحالات القُصوى والحالات العادية والحالات غيرِ العادية نسبياً، وهلمّ جَرّاً. هذه المَعايير المُتدرّجة تُوصف بواسطة ما يُسمّى الأسيِجة اللُّغوية مثل (جداً، ممتاز، نوع من، بالكدّ، وغيرها). وبُغية فَرْض فُروق وتَمييزات صارمة، نُطوّر ما يُمكن أنْ نُسمّيه نَماذج نَمطية جوهرية، ونبني تصوُّرنا للمَقُولات باعتبارها مُحدَّدة بصرامة، وتتميز بصورة دُنيا عن بعضها بعضاً.

عندما نبني تصوُّراتنا للمَقُولات بهذه الطريقة، غالباً ما نَـعيها باستعمال استعارة فضائية، فننظر إليها على أنها أوعية، لها داخل وخارج وحدود. وعندما

نتصوَّر المَقُولات أوعية، نفرض أيضاً أنسِقة سُلّمية مُعقّدة عليها، فنتصوَّر بعضَ الأوعية-المَقُولات داخل أوعية-مَقولات أُخرى. إنّ تصوُّر المَقُولات أوعيةً يحجُب مِقداراً هائلاً من بنية المَقُولة. إنّه يحجب النَّماذِج النَّمطية التصوُّرية، والبنيات المُتدرِّجة للمَقُولات، وضبابية حدود المَقُولة.

بإيجاز، إنّنا نُكوِّن بنيات تصوُّرية غنية بشكل مُذهل لمَقُولاتنا ونُفكّر فيها بعِدَّة طُرق حاسمة في اشتغالنا اليومي. كلُّ هذه البنيات التصوُّرية هي، بالطبع، بنيات عَصبية في أذهاننا. وهذا يجعلها مُجسَّدة بالمعنى المُبتذل الذي يكون فيه أيُّ بناءٍ ذهني مُتحقّقاً عَصبياً. غير أنَّ هُناك معنى أعمق وأهمّ، تكون فيه تصوُّراتنا مُجسَّدة. إن ما يجعل التصوُّرات تصوُّرات هو قُدرتها الاستنتاجية، وإمكان أنْ تُربَط ببعضها بطُرق تُؤدّي إلى استنتاجات. التصوُّر المُجسَّد بنيةٌ عَصبية تُعَدّ في الواقع جُزءاً من -أو تَستخدم- النَّسَق الحِسّي الحَركي لأدمغتنا. ولذلك، فأغلب الاستنتاج التصوُّري استنتاج حِسّي حَركي.

إذا كانت التصوُّرات، كما نعتقد، مُجسَّدة بهذا المعنى القوي، فإنّ نتائج ذلك على المُستوى الفَلْسَفي نتائج هائلة. إنّ موضع التفكير (الاستنتاج التصوُّري) سيكون هو نفسه موضع الإدراك والتحكّم الحَركي، وهُما وظيفتان جَسَديتان. وإذا بَدا هذا الزَّعم جذرياً، فإنه ليس جذرياً إلا من منظور علم النفس القائم على المَلَكات النفسية، وهو عبارة عن فَلْسَفة تَفترض فصلاً جذرياً بين القُدرات العقلية والنَّسَق الحِسّي الحَركي. إنّه ليس جذرياً البتّة من منظور الدماغ، الذي يُعَدّ الموضع الذي يجتمع فيه التفكير والإدراك والحركة. السؤال المطروح من منظور الدماغ هو هل يستخدم الاستنتاجُ التصوُّري نفسَ بنيات الدماغ باعتبارها استنتاجاً إدراكياً حَركياً. بعبارة أُخرى، هل الفكر/العقل هو المسؤول عن الإدراك والتحكّم في الحركة؟ من منظور الدماغ، موضع الوظائف الثلاث كُلّها سيكون هو الذي يقوم طبيعياً بذلك.

الواقعية والاستنتاج والتجسُّد

إنّ سؤال ما نعتبرُه واقعياً، وسؤال كيف نُفكّر، سُؤالان مُترابطان بشكل وثيق. إنّ مَقُولاتنا للأشياء في العالم تُحدّد ما نعتبرُه واقعياً: الأشجار،

والأحجار، والحيوان، والناس، والبنايات، وغيرها. وتُحدِّد تصوُّراتنا كيف نُفكِّر في هذه المَقُولات. وحتى نشتغل واقعياً في العالم، ينبغي أن "تعمل" مَقُولاتنا وأشكال تفكيرنا معاً بشكل جيد؛ تصوُّراتنا ينبغي أنْ تُخصِّص بنية مَقُولاتنا بشكل جيد حتى نشتغل.

تُضيف الفَلْسَفة الغربية السائدة إلى هذه الصورة بعضَ المَزاعم التي سنُبيِّن أنّها كاذبة. إنّها ليست كاذبة كذباً عادياً، ولكنّها كاذبة إلى درجة أنّها تُحَرِّف بقسوة فَهْمَنا للكائنات البشرية، وللذِّهن، وللفكر، وللسَّببية، وللأخلاق، ولموقعنا في الكون. وهذه المَزاعم هي:

1. ينقسم الواقع إلى مَقُولات مُستقلة عن خصائص الأذهان والأدمغة والأجساد البشرية.

2. للعالم بنية عقلية: العلاقة بين المَقُولات في العالم تُخَصَّص بفكر مُتعالٍ أو كوني، وهو مُستقل عن خُصوصيات الأذهان والأَدمِغة والأجساد البشرية.

3. التصوُّرات التي يستعملها الفكر المُستقل عن الذِّهن والدماغ والجَسَد، تُخصِّص بصورة صحيحة مَقُولات الواقع المُستقلة عن الذِّهن والدماغ والجَسَد.

4. العقل البشري هو قُدرة الذِّهن البشري على استخدام العقل المُتعالي، أو على الأقل حِصة منه. العقل البشري قد يقوم به الذِّهن البشري، ولكن بنية العقل البشري يُحدِّدها عَقل مُتعالٍ، مُستقل عن الأجساد والأذهان البشرية. وعليه، فإنّ بنية العقل البشري غير مُجسَّدة (disembodied).

5. التصوُّرات البشرية هي تصوُّرات العقل المُتعالي. إنها تُحدَّد في استقلال عن الأذهان والأجساد البشرية، وبذلك فهي غير مُجسَّدة بدورها.

6. وبِناءً عليه، فالتصوُّرات البشرية تُخصِّص المَقُولات الموضوعية للواقع المُستقل عن الذِّهن والدماغ والجَسَد. وهذا معناه أنّ للعالم بنية مَقُولية وحيدة مُستقرة، وكلّنا نَعرفُها ونَستعمُلها عندما نُفكّر بصورة صحيحة.

7. إنّ ما يجعلنا بشراً في الجوهر قُدرتُنا على التفكير غير المُجسَّد.

8. بما أنّ العقل المُتعالي مُستقل عن الثقافة (أو خالٍ منها)، فإنّ ما يجعلنا

بشراً في الجوهر ليس تَمكّننا من الثقافة أو العلاقات ما بين الأشخاص.

9. بما أنّ العقل غير مُجسَّد، فإنّ ما يجعلنا بشراً في الجوهر ليس علاقتنا بالعالم المادي. إنّ بَشريتنا في جوهرها لا علاقة لها باتصالنا بالطبيعة أو بالفنّ أو بالموسيقى أو بأيِّ شيء آخر مُرتبط بالحَواسّ.

إنّ جُزءاً مُهماً من تاريخ الفَلْسَفة الغربية السائدة يكمُن في البحث في تنويعات هذه المَحاور واستخلاص ما ينجُم عن هذه المزاعم. قد لا يعتنق فيلسوف من الفلاسفة كُلَّ هذه المُعتقدات بالصيغة القوية التي وضعناها بها هنا؛ ورَغم ذلك، فهذه المزاعم تُشكِّل مُجتمعةً صورةً تتكوّن من التصوُّرات، ومن الفكر، ومن العالَم، الذي يعرفه أيُّ دارس للفَلْسَفة. إذا كانت هذه المُعتقدات كاذبة، فإنّه ينبغي إعادة التفكير في أهم أجزاء التقليد الفَلْسَفي الغربي، وفي جانب مُهم من يقيننا المُشترك.

هذه المُعتقدات لم يتمّ تبنّيها على أساس بَراهين تجريبية، بل نَهضت على فَلْسَفة قَبْلية. ويدعو العلمُ المعرفي المُعاصر هذا المنظورَ الفَلْسَفي للعالم بأكمله إلى مُساءلة جادة على أُسس تجريبية. وهذا هو السبب في أنّ العلم المعرفي له آثار حاسمة على هذه القضايا.

تَقع المُعتقدات 4 و5 و6 في مركز رُؤية العالم هاته -أيْ أنّ الفكر البشري والتصوُّرات البشرية مُستقلة عن الذِّهن والدماغ والجَسَد، وتُخصِّص الواقع الخارجي الموضوعي. إذا كانت هذه المُعتقدات كاذبة، فإنّ هذا المنظور كُلّه سينهار. هَبْ أنّ التصوُّرات البشرية والفكر البشري مُستقلان عن الجَسَد وعن الدماغ. هب أنّهما يتشكّلان بواسطة الجَسَد والدماغ مثلما يتشكّلان بواسطة الواقع. في هذه الحالة، سيكون الجَسَد والدماغ جوهريين في بشريتنا. بل أكثر من ذلك، مَفهومنا للواقع سيتغيّر. لا يُوجد سبب يدعونا إلى الاعتقاد أنّ هناك فكراً غير مُجسَّد، أو أنّ العالم يأتينا مَنحوتاً بإحكام في مَقُولات، أو أنّ مَقُولات ذهننا هي مَقُولات العالَم. إذا كانت المُعتقدات 4 و5 و6 غير صحيحة، فإنّ هذا يتطلّب جُهداً كبيراً لإعادة التفكير والنظر في ماهيتنا وما نكون، وما موقعنا في الكون.

التصوُّرات المُجسَّدة

في هذا الفصل وفي الفصل الذي يليه، سنُعيد النظر في بعض نتائج البحث العلمي المعرفي التي تتّصل بهذه القضايا. سنقترح، أولاً، أنّ التصوُّرات البشرية ليست انعكاسات لواقع خارجي؛ إنّها تَتشكّل بواسطة أجسادنا وأدمغتنا، وخاصة بواسطة نَسقنا الحِسّي الحَركي. سنَقومُ بذلك من خلال النظر في ثلاثة أنواع من التصوُّرات: تصوُّرات اللَّون، والتصوُّرات القاعدية، وتصوُّرات العلاقات الفضائية. بعد هذا، نُوظِّف دراسات للنَمْذَجة العَصبية للاستدلال على أنّ بعض تصوُّرات وأشكال التفكير التصوُّري تستخدم النَّسَق الحِسّي الحَركي.

الرِّهانات الفَلْسَفية عالية هُنا. وكما سنرى في فصول لاحقة، لهذه البراهين استلزامات واقتضاءات بعيدة المدى بشأن ماهيتنا ومن نكون، ودورنا في العالم.

تصوُّرات الألوان

هل هُناك ما هو أبسط أو أبدَهُ من الألوان؟ السماء زرقاء. العُشب أخضر. الدَّم أحمر. الشمس والقمر أصفران. نرى أنّ الألوان من صُلب الأشياء. الأزرق في السماء، والأخضر في العشب، والأحمر في الدم، والأصفر في الشمس. نرى اللَّون، ولكنه كاذب، كاذب كشيء آخر نراه، كالشمس التي نراها تتحرّك طالعة على حافة الأرض الثابتة. مثلما يقول لنا علم الفلك من أنّ الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليست الشمس هي التي تَدور حول الأرض، يقول لنا العلم المعرفي إنّ الألوان لا تُوجد في العالم الخارجي. بالنظر إلى العالم، نشأت أجسادنا وأدمغتنا لتخلُق اللَّون.

إنّ تجربة اللَّون عندنا خَلَقَها تأليف أربعة عوامل: الطُّول المَوجي للضوء المُنعكس، ظُروف الإضاءة، ومَظهرين مُرتبطين بأجسادنا: (1) الأنواع الثلاثة لمَخروطات اللَّون في شبكية العين، التي تمتصّ ضوء الأطوال المَوجية الطويلة والمُتوسطة والقصيرة، و(2) الدارة العَصبية المُعقّدة المربوطة بهذه المخروطات.

وهذه بعض الأُمور الحاسمة التي ينبغي أنْ نحتفظ بها في أذهاننا. هناك خاصّية فيزيائية لسطح شيء من الأشياء ذات أهمية بالنسبة للّون: مُعامِل انعكاس

أو انكسار الضوء، ونعني بذلك نِسبة الترددات العالية أو المُتوسطة أو الضعيفة من الضوء الذي تعكسه. وهذا أمر قارّ وثابت. ولكن الطُّول المَوجي الفعلي من الضوء الذي يعكسه شيء من الأشياء ليس أمراً ثابتاً. لنأخُذْ موزة. الطُّول المَوجي من الضوء الذي يصدر عن الموزة يتوقف على طبيعة الضوء الذي يُضيئها: تَنْجِسْتيني (فِلْزي، موجود في ضوء المصباح)، أم مُشْتَشْعِع فَلْوَري، ضوء نهار مُشمس أم ضوء جو مُثقل بالغمام، ضوء فجر أم ضوء غَسَق. تبعاً لهذه الظروف المُختلفة، يختلف الطُّول المَوجي للضوء الذي يأتي من الموزة بشكل كبير، وبذلك فإنّ لَون الموزة سيكون ثابتاً نسبياً؛ وسيُعتبر هو نفسه تقريباً. فاللَّون، إذن، ليس إدراكاً للطُّول المَوجي فَحَسْب؛ إنّ ثبات اللَّون يتوقّف على قُدرة الذِّهن على التعويض عن التنوّعات في مصدر الضوء. وعِلاوة على ذلك، لا يوجد توافُق واحد-إلى-واحد بين الانعكاس الضوئي واللَّون؛ فقد يُدرَك انعكاسان (أو انكساران) مُختلفان باعتبارهما يُمثّلان كلاهما نفس الأحمر.

وهُناك أمر آخر حاسم ينبغي أنْ نحتفظ به في ذهننا أيضاً؛ وهو أنّ الضوء ليس مُلوَّناً. الضوء المرئي عبارة عن إشعاع كهرومغناطيسي، مثل أمواج الراديو، التي تَتذبذب في إطار صنف من الترددات. إنّه ليس من أنواع الأشياء التي تُلوَّن. ولا نتمكّن من الرؤية إلّا عندما يرتطم هذا الإشعاع بشَبكياتنا. ونرى لوناً من الألوان عندما تكون ظُروف الإضاءة المُحيطة صحيحة، وعندما يرتطم إشعاعُ صنف مُعيّن على شَبكياتنا، وعندما تمتصّ مَخروطات اللَّون الإشعاعَ، وتُنتج إشارة كهربائية تُعالجها الدارة العَصبية لأدمغتنا بصورة مناسبة. إنّ التجربة النوعية التي يخلقها فينا ذلك هو ما نُسمّيه "اللَّون".

قد يُعتقَد أنّ اللَّون عبارة عن تمثيل داخلي لذلك الواقع الخارجي، وهو خصائص الانعكاس الضوئي على سطح شيء من الأشياء. إذا كان هذا صحيحاً، فإنّ خصائص الألوان ومَقُولات الألوان ستكون تمثيلات لانعكاسات الضوء ومَقُولات من انعكاسات الضوء. غير أنّ هذا ليس صحيحاً. فتصوُّرات اللَّون لها بنية داخلية، وبعض الألوان تُعتَبر "بُؤَريّة". فمَقُولة أحمر، مثلاً، تحتوي على أحمر مركزي مثلما تحتوي على تَدرّجات هامشية وغير مركزية، مثل الأحمر الأرجواني، والأحمر الوردي، والأحمر البرتقالي. إنّ بنية مركز-هامش في المَقُولات هي نتيجة التقوّسات العَصبية المُستجيبة لِلّون في أدمغتنا. تُوافِق

التدرّجات البُؤرية تردّدات الاستجابة العَصبية القُصوى. والبنية الداخلية لمَقُولات اللّون لا تُوجَد في انعكاس الضوء على السطح. نفس الشيء يَنطبق على العلاقة فيما بين الألوان. فالتعارُض بين الأحمر والأخضر، أو بين الأزرق والأصفر، أمر مُرتبط بدارتنا العَصبية، وليس بخصائص انعكاس الضوء على السطوح. اللّونُ لا يُختزَل في التمثيل الداخلي لانعكاس الضوء الخارجي. كما أنه ليس شيئاً أو مادة موجودة في العالَم.

وبإيجاز، إنّ تصوُّرات اللّون لدينا، وبنياتها الداخلية، وعلاقاتها فيما بينها، تتّصل بشكل وثيق بأجسادنا. إنّها نتيجة لأربعة عوامل مُتفاعلة: ظُروف الإضاءة، الطُّول المَوجي للإشعاع الكهرومغناطيسي، تَدرّجات اللّون، وعمل السَّيرُورات العَصبية. إنّ الألوان كما نراها، مثل أحمر الدم أو أزرق السماء، لا تُوجد في الدم أو في السماء. في الحقيقة، حتى السماء ليست شيئاً. ليس لها سطح ليكون فيها اللّون. السماء لا تتوفّر حتى على سطح لانعكاس الضوء حتى يُدرَك بوصفه لوناً. السماء زرقاء لأنّ الجو لا يُرسل غير صِنف مُعيّن من الأطوال المَوجية من الضوء القادم من الشمس، ومن بين الأطوال المَوجية التي يُرسلها، ينثر بعضها أكثر من أُخرى. والأثر الذي يحصل هو مثل مصباح ضوء مُلوَّن لا يترك غير أطوال مَوجية مُعينة من الضوء عبر الزجاج. وهكذا، فالسماء زرقاء لسبب آخر مُختلف عن كون السماء مصبوغة بالأزرق. إنّ ما نُدركه أزرق لا يُخصّص "شيئاً" مُفرداً في العالم، ولا "الزُّرقة"، ولا انعكاسَ طُولٍ مَوْجي.

إنّ تصوُّرات اللّون "تفاعلية"؛ فهي تَنشأ من تَفاعُلات أجسادنا، وأدمغتنا، وخصائص انعكاس الضوء على الأشياء، والإشعاع الكهرومغناطيسي. الألوان ليست موضوعية؛ لا تُوجد في العُشب أو السماء خُضرة أو زُرقة في استقلال عن الشّبكيات، وتَدرّجات اللّون، والدارة العَصبية، والأذهان.

التّبعات الفَلْسَفية تَبعات مُباشرة. بما أنّ الألوان ليست أشياء أو مواد في العالم، فإنّ الواقعية الميتافيزيقية تُخفق. إنّ معنى اللفظ أحمر لا يُمكن أنْ يكون فقط تلك العلاقة بين اللفظ وشيء ما في العالم (لنقُلْ إنّه طاقم أطوال مَوجية من الضوء أو الانعكاس على سطح). إنّ النظريَّة الكافية للبنية التصوُّرية لِلَفظ أحمر، مع رصد سبب توفّرها على البنية التي تتوفّر عليها (مع الأحمر البُؤري، والأحمر

الأُرجواني، والأحمر البُرتقالي وغيرها)، لا يُمكن بِناؤها كُلّيةً انطلاقاً من الخصائص الطَّيفية للسطوح. عليها أنْ تُحيل على تَدرّجات اللَّون والدارة العَصبية. وبما أنّ التَدرّجات والدارة العَصبية مُجسَّدة، فإنّ الخصائص التصوُّرية الداخلية لـــ "أحمر" مُجسَّدة بدورها.

وتُخفق النَّزعة الذاتية في مُختلف أشكالها -النِّسبية الجذرية والنَّزعة البِنائية الاجتماعية- بدورها في تفسير اللَّون، ما دام أنّ اللَّون يتضافر في خلقه تكوينُنا البيولوجي والعالَم، وليس ثقافتنا. لا نَعني بذلك أنّ اللَّون لا يختلف في دلالاته من ثقافة إلى أخرى. إنّه يختلف بوضوح. ولكن اللَّون هو نتيجة تفاعل العالَم وتكويننا البيولوجي.

فَلْسَفياً، ليس لِلّون ولتصوُّرات اللَّون معنى إلا في إطار نوع من الواقعية المُجسَّدة، وهي شكل من الأشكال التفاعُلية التي ليست موضوعية خالصة، ولا ذاتية خالصة. اللَّون مُهم أيضاً بالنسبة لـ"واقعية" الواقعية المُجسَّدة. لقد اشتغل تطوّرنا مع حواجز وقيود: بعض الأطوال المَوجية من الضوء فقط يُمكنها أنْ تخترق الجو، وبعض المواد الكيماوية فقط تتفاعل مع الأطوال المَوجية القصيرة والمتوسطة والطويلة، وهكذا. لقد تطوّرنا داخل هذه الحدود ممّا جعلنا نتوفّر على أنسِقة اللَّون التي نتوفّر عليها، كما أنّها تُتيح لنا أن نعمل بشكل جيد في العالَم. كانت حياة النبات هامّة في تطوّرنا، فلقُدرتنا على أنْ نضع في نفس المَقُولة أشياء خضراء قيمةٌ ظاهرة فيما يرتبط ببقائنا ورفاهنا. نفس الشيء يسري على الدم واللَّون الأحمر، الماء والسماء واللَّون الأزرق، والشمس والقمر واللَّون الأصفر. إننا نتوفّر على تصوُّرات اللَّون التي نتوفّر عليها لأنّ الحدود الفيزيائية التي تُقيّد التطور أعطت مَزايا تطوّرية للكائنات مع نَسق ألوان يُمَكِّن هذه الكائنات من أنْ تشتغل بشكل جيد في نواحٍ حاسمة.

يقوم اللَّون بأكثر من مُساعدتنا على التعرّف على الأشياء في العالم، بالطبع. إنّه مظهر مُتطوّر من مظاهر الدماغ، ويُؤدّي أدواراً عديدة في حيواتنا، الثقافية والجمالية والعاطفية. إنّ التفكير في اللَّون، باعتباره مُجرَّد تمثيل داخلي للواقع الخارجي المُتمثّل في انعكاس الضوء على السطح ليس خاطئاً فَحَسْب؛ إنّه يُغفل جُزءاً هاماً من وظيفة اللَّون في حيواتنا.

منذ جون لوك John Locke على الأقل، تَوصّل الفلاسفة إلى معرفة أنّ اللّون خاصّية تفاعلية للأشياء، وهو ما سمّاه لوك "الخاصّية الثانوية" التي لا توجد في الشيء ذاته. وقابَل لوك بين الخاصّيات الثانوية و"الخاصّيات الأوّلية" التي افترض أنّها موجودة موضوعياً في الأشياء في استقلال عن المُدرِك. وقد رأى أنّ الخاصّيات الأوّلية لها أهمية ميتافيزيقية، مُحدِّدة لما هو واقع، في حين أنّ الخاصّيات الثانوية مُرتبطة بالمُدرِك، وبالتالي ليست تكوينية في الواقع الموضوعي.

غير أنّ التخلّي عن اعتبار اللّون "خاصّيةً أوّلية" واقعيةً ميتافيزيقيةً له تبعات فَلْسَفية عميقة. إنّه يعني التخلّي عن نظريَّة الصدق التَّوافُقي، أيْ عن الفكرة التي تقول إنّ الصدق يكمُن في العلاقة بين الألفاظ والعالم الواقعي ميتافيزيقياً وموضوعياً، وهو علاقة خارجية عن المُدرِك. بما أنه لا يُوجد لون في العالم في ذاته، فإنّ جُملة من قَبيل "الدم أحمر"، التي نعتبرها كلنا جُملة صادقة، لن تكون صادقة تبعاً لنظريَّة التَّوافُق.

بِما أنّ نظريَّة الصدق التوافُقية هي الشيء الذي لا يُريد العديد من الفلاسفة الإقلاع عنه، فإنّهم يلجأون إلى أطوال استثنائية لإغاثتها وإنقاذها. بعضهم يُحاول أنْ ينظر إلى اللّون باعتباره تمثيلاً داخلياً للانعكاس الضوئي الخارجي للسطوح، فيقول إنّ "الدم أحمر" جُملة صادقة إذا وفقط إذا كان للدم انعكاس ضوئي مُعيّن على السطح. وكما رأينا سابقاً، فإنّ نفس الاستدلال لا يُمكنه أن يَنسحب على جملة "السماء زرقاء"، بما أنّ السماء ليس لها انعكاس ضوئي على سطح. بل إنّ بعض الفلاسفة ساروا في هذا الاتجاه وقالوا إنّ "السماء زرقاء" جُملة كاذبة، مُسلّمين أنّ السماء ليس لها انعكاس ضوئي على سطح، ولكن مع مُحاولة الاحتفاظ رَغم ذلك بنظريَّة التوافق. يزعمون أنّ من يعتقدون منّا أنّ السماء زرقاء أمر صادق إنّما خُدعوا ببساطة بـصورة مُضلّلة للبصر! من الصعب جدّاً جعل الفلاسفة يتخلّون عن نظريَّة الصدق التَّوافُقية (ومن أجل مناقشة شاملة لتفاصيل السِّجال حول اللّون في الفَلْسَفة، انظر تومبسون [أ1995، 5] Thompson. ومن أجل رصد الاقتضاءات الفَلْسَفية العامة للبحث في الألوان انظر فاريلا وتومبسون وروش [ج2، 1991] Varela، Thompson and Rosch، الذين يستدلّون، كما نفعل هنا، على أنّ اللّون تفاعُلي في طبيعته، وبالتالي فهو ليس موضوعياً ولا

ذاتياً. ويُمكن العُثور على الدفاع عن الطرح الموضوعي والطرح الذاتي في هيلبرت [أ5، 1987، Hilbert [1992، وهاردن [أ5، Harden [1988).

وكما سنرى تَوّاً، اللَّون هو الجُزء الظاهر من جبل الجليد العائم. إنّ ما اعتبره لُوكْ تبعيةً للمُدرِك عبارةٌ عن ظاهرة عامة تماماً. ويرى العلم المعرفي وعلم الخلايا العَصبية أنّ العالم كما نعرفُه لا يحتوي أيَّ خاصّيات أوّلية بالمعنى الوارد عند لوك، لأنّ خاصّيات الأشياء كما نُمارس تجربتها، وكما نفهمها، ترتبط بشكل حاسم بتركيبنا العَصبي، وتفاعُلنا الجَسَدي معها، وغاياتنا واهتماماتنا. فبالنسبة للكائنات البشرية الواقعية، الواقعيةُ الوحيدة المُمكنة واقعية مُجسَّدة.

مَقُولات المُستوى القاعدي

لماذا كانت الواقعية الميتافيزيقية شعبية إلى هذه الدرجة عبر القُرون؟ لماذا هُناك هذا الإحساس العام والمُشترك أنّ تصوُّراتنا تعكس العالم كما هو -أيْ أنّ مَقُولات ذهننا تتّفق مع مَقُولات العالم؟ أحد أسباب ذلك أنّنا تطوّرنا فشكَّلنا على الأقل طبقة هامة من المَقُولات التي تُوافق بشكل أمثل بين تجاربنا الجَسَدية وبين الكيانات وبعض التمايُزات الهامة جدّاً في المحيط الطبيعي -وهو ما يُسمّى **مَقُولات المُستوى القاعدي**.

ليس لأنسِقتنا الإدراكية مُشكل في تمييز البقر عن الخيل، أو الماعز عن القِطَط، أو الفِيَلة عن الزَّرافات في العالم الطبيعي، المَقُولات التي نُميّز بينها بسهولة أكبر هي الصِّيَغ الشعبية في الأنواع البيولوجية، ونعني تلك التي طَوّرت بصورة دالّة أشكالاً مُتباينة بحيث تستفيد من السِّمات المُختلفة في مُحيطاتها. وإذا ذهبنا إلى مُستوى أسفل في السُّلّمية البيولوجية، فإنّه سيكون من الصعب أنْ نُميّز إحدى فصائل الفِيَلة عن الأُخرى (برلين وآخرون Berlin et al 1974). نفس الشيء ينسحب على الأشياء الفيزيائية. من السهل أنْ نُميّز السيارات عن القوارب أو القطارات، ولكن تمييز نوع من السيارات عن نوعٍ آخر يُعدّ أقلّ سهولة.

لِننظرْ إلى مَقُولتي الكُرسي والسيارة اللتين تقعان "وسَط" سُلّميتي مَقُولة أثاث-كرسي-كرسي هَزّاز ومَقُولة وسيلة نقل-سيارة-سيارة رياضية. في منتصف السبعينيات، اكتشف بْريتْ برلين وإليانور روش وكارولين ميرفيس والمشتغلون

معهم أنّ هذه المَقُولات ذات المُستوى المتوسط "قاعدية" معرفياً؛ أيْ أنّ لها نوعاً من الأسبقية المعرفية عندما تُقابِل مَقُولات "لا تُعيِّن الأشياء رأساً" ("superordinate") مثل أثاث ووسيلة نقل، ومَقُولات "مُدمَجة"، مثل الكُرسي الهزّاز والسيارة الرياضية (برلين وآخرون 1974، ميرفيس وَ روش 1981).

الخصائص المُرتكزة على الجَسَد في مَقُولات المُستوى القاعدي

تُميِّز مَقُولات المُستوى القاعدي عن المَقُولات التي "لا تُعيِّن الأشياء رأساً" بمظاهر أجسادنا وأدمغتنا وأذهاننا: الصُور الذّهنية، والإدراك الجشطالتي، والبرامج الحَركية، وبنية المعرفة. ويتميّز المُستوى القاعدي، تبعاً لبرلين وروش، بأربعة شروط على الأقل:

الشرط 1: إنّه أعلى مُستوى يُمكن أنْ تُمثِّل فيه صورة ذهنية فردية المَقُولةَ بكاملها. مثلاً، يُمكنك أنْ تَحفظ صورة ذهنية لكرسي. يُمكنك أنْ تحفظ صُوَراً ذهنية لمَقُولات أُخرى في المُستوى القاعدي، مثل الطاولات والأسِرّة. ولكن لا يُمكنك أنْ تحفظ صورة ذهنية لقطعة عامة من الأثاث -شيء ليس كُرسياً أو طاولة أو سريراً، ولكنه شيء أعمّ. وعلى غِرار ذلك، قد تحفظ صورةً ذهنية لسيارة. وبإمكانك أيضاً أنْ تحفظ صُوَراً ذِهنية لمَقُولات مُقابلة في هذا المُستوى، مثل القطارات أو القوارب أو الطائرات. غير أنّه ليس بإمكانك أنْ تحفظ صورة ذهنية لوسيلة نقل مُعمَّمة -شيء ليس سيارة أو قطاراً أو قارباً أو طائرة، ولكنه وسيلة نقل عامة. المُستوى القاعدي هو أعلى مُستوى نملك فيه صُوراً ذهنية تمثّل المَقُولةَ بأكملها.

الشرط 2: إنّه أعلى مُستوى يكون فيه لعناصر المَقُولة أشكال إجمالية مُدرَكة بصورة مُتشابهة. بإمكانك أنْ تتعرّف على كرسي أو على سيارة من خلال الشكل الإجمالي. ليس هُناك شكل إجمالي يُمكن أنْ تسنده إلى قطعة مُعمَّمة من الأثاث أو من وسيلة النقل بحيث يُمكنك التعرّف على المَقُولة انطلاقاً من هذا الشكل. المُستوى القاعدي هو أعلى مُستوى يُتعرَّف فيه على عناصر المَقُولة بواسطة إدراك جشطالتي (إدراك الشكل ككل، أو إجمالاً).

الشرط 3: إنّه أعلى مُستوى يُمكن للشخص أنْ يستخدم فيه أنشطة حَركية

مُتشابهة للتفاعل مع عناصر المَقُولة. لديك برامج حركية للتفاعل مع الأشياء في المُستوى القاعدي -للتفاعل مع الكراسي، والطاولات، والأسرّة. غير أنّك لا تتوفّر على برامج حَركية للتفاعل مع قِطَع الأثاث المُعمَّمة.

الشرط 4: إنّه المُستوى الذي تُنظَّم فيه أغلب أجزاء معرفتنا. لديك معرفة واسعة في المُستوى القاعدي. فكِّرْ للحظة في كُلّ ما تعرفه عن السيارات في مُقابل ما تعرفه عن الناقلات (أو وسائل النقل). إنّك تعرف مقداراً ضئيلاً من الأشياء عن الناقلات عامة، وفي مُقابل ذلك الكثير من الأشياء عن السيارات. إنّك تعرف أقلّ بكثير عن مَقُولات المُستوى الأدنى، إلا إذا كنت من الخبراء.

ونتيجة لهذه الخصائص، فإنّ المُستوى القاعدي له أولويات أخرى على المُستوى الذي "لا تُعيَّن فيه الأشياء رأساً" وعلى المُستوى المُدمَج: إنه يُسمّى ويُفهم بصورة مُبكِّرة عند الأطفال، ويدخُل اللُّغةَ في تاريخها المُبكِّر، وله أقصر اللكسيمات الأوّلية (primary lexemes)، ويُتعرَّف عليه بصورة أسرع. كما أنّ المُستوى القاعدي يَنزع إلى أنْ يُستعمَل في السِّياقات المُحايدة؛ أي في السِّياقات التي لا تتضمّن إشارة صريحة إلى المُستوى الذي تكون فيه أكثر مُلاءمة. من منظور نظريَّة الذِّهن البشري ككُلّ، تُعَدّ هذه الخصائص المُرتبطة بالتصوُّرات خصائص ذات أهمية ولا يُمكن تجاهلها.

الدلالة الفَلْسَفية للمُستوى القاعدي

تَنجُم الدلالةُ الفَلْسَفية لهذه النتائج بصورة مُباشرة. أولاً، تقسيم المَقُولات إلى مَقُولات المُستوى القاعدي ومَقُولات المُستوى غير القاعدي مُؤسَّس جَسَدياً، أي إنَّه يرتكز على الإدراك الجشطالتي، والبرامج الحَركية، والصور الذِّهنية. ولهذا السبب لا يُمكن أنْ تكون الواقعية الميتافيزيقية الكلاسيكية صائبة، ما دامت خصائص المَقُولات يتوسّط فيها الجَسَد، وليست مُحدَّدة بشكل مُباشر من خلال واقع مُستقل عن الذِّهن.

ثانياً، المُستوى القاعدي هو ذلك المُستوى الذي يتفاعل فيه الناس بصورة مُثلَى (optimally) مع مُحيطاتهم، بالنظر إلى أنواع الأجساد والأدمغة التي يتوفرّون عليها، وأنواع المُحيطات التي يُقيمون فيها. كيف يكون هذا مُمكناً؟

أحسن جواب نعرفه، وهو جواب اقترحه تْفِرْسكي وهيمنواي (أ4، 1984) Tversky and Hemenway، أنّ خصائص مَقُولات المُستوى القاعدي هي استجابات لبنية جُزء-كُلّ لدى الكائنات الفيزيائية والأشياء. إنّ الإدراك الجشطالتي يرتبط ببنية جُزء-كُلّ برُمّتها، مثلما هو التخيل الذّهني. ويعتمد استخدام خُطاطات حَركية للتفاعل مع الأشياء، بصورة دالّة، على بنية جُزء-كُلّ إجمالاً. وعِلاوة على ذلك، فالوظائف التي يُمكن لشيء من الأشياء أنْ يُنجزها، وهي بالتالي ما نعرفه عنه، تعتمد أيضاً بدرجة دالّة على بنية جُزء-كُلّ. لهذا السبب هناك بنية لمَقُولة المُستوى القاعدي بإمكاننا أن نشتغل وفقها بصورة مُثلى.

ثالثاً، تقول لنا مَقْوَلة المُستوى القاعدي لماذا تُعتبر الواقعية الميتافيزيقية ذات دلالة لدى غالبية الناس، ومتى تُصيب، ومتى تُخطئ. تبدو الواقعية الميتافيزيقية صائبة أوّلياً في المُستوى القاعدي. إذا اقتصرتَ على النظر في أمثلة لمَقُولات المُستوى القاعدي، في مُستوى المَقُولة حيث نتفاعل بشكل أمثل مع العالم، يظهر كما لو كانت مَقُولاتنا التصوُّرية تُطابق مَقُولات العالم وتُوافقها. وإذا نظرتَ إلى المَقُولات في مُستويات أُخرى، فإنّ ذلك لا يحصل (أ4، برلين وآخرون، 1974). ولهذا، ليس مُفاجئاً أنْ تميل النِّقاشات الفَلْسَفية حول العلاقات بين مَقُولاتنا والأشياء في العالم، إلى استخدام أمثلة من المُستوى القاعدي. إن أمثلة فَلْسَفية من قَبيل "القط على الحصير" أو "قذف الطفلُ الكرة"، تستخدم نَمطياً مَقُولات المُستوى القاعدي، مثل قط، وطفل، وحصير، وكرة، أو مواد المُستوى القاعدي، مثل الماء أو الذهب. ليس من الصُدفة في شيء ألا يُحاول الفلاسفة إقامة براهينهم من خلال استخدام أشياء تقع أسفل بعيداً في التصنيف البيولوجي: الطُّوَير ذو القُلنسوة السمراء، كاسر الجوز ذو الرأس الأسمر، صَعْو بيويك، وهلمّ جَرّاً.

إنّ المُستوى القاعدي ليس، بالطبع، مُستوى للأشياء فَحَسْب. هُناك أعمال وأنشطة المُستوى القاعدي، وهي أعمال نملك بصَدَدها صُوراً ذهنية وبرامج حَركية، مثل السباحة، أو المشي، أو الإمساك. لنا أيضاً تصوُّرات اجتماعية تنتمي إلى المُستوى القاعدي، مثل الأُسَر، والنوادي، وفِرَق البيسْبُول؛ مثلما لنا أعمال اجتماعية تنتمي إلى المُستوى القاعدي، مثل التحادث. وهناك عواطف قاعدية، مثل الفرح، أو الغضب، أو الحزن.

رابعاً، تُفسّر خصائص المُستوى القاعدي مظهراً هاماً من مظاهر استقرار المعرفة العلمية. بالنسبة للأشياء الفيزيائية من المُستوى القاعدي وأعمال المُستوى القاعدي وعلاقاته، يُعَدّ الربط بين المَقُولات البشرية وتقسيمات الأشياء في العالم مضبوطاً إلى حدٍّ بعيد. بالإمكان أن نعتبر الأدوات العلمية امتداداً لقُدرات المُستوى القاعدي التي نستخدمها في الإدراك وفي تصويره والتدخّل فيه. التيليسكوبات، والمَجاهر، والكاميرات، وأدوات السَّبر الدقيقة من كُلّ الأنواع، تُوَسّع قُدرتنا على إدراك المُستوى القاعدي، وتصويره والتدخّل فيه. هذه الأدوات تُتيح لنا أن نُوسّع بشكل كبير نِطاق مَقُولات الذِّهن لدينا لتُوافِق فُروقاً وتمايُزات هامة في العالم.

بالنسبة لمَقُولات المُستوى القاعدي، ليست الفكرة التي ترى أن مَقُولات ذهننا تُطابِق مَقُولات العالم فكرةً بعيدة جداً. عندما تتّسع قُدرات المُستوى القاعدي لدينا بواسطة الوسائل العلمية، تتطوّر قُدرتُنا على اختيار تقسيمات العالم الواقعي المُفيدة. إن مَقُولات المُستوى القاعدي تُعتبر مصدراً لمعرفتنا الأكثر استقراراً، والقُدرة التكنولوجية على توسيعها تُتيح لنا توسيع معرفتنا المُستقرة.

وبإيجاز، تنشأ مَقُولاتنا من كوننا كائنات عَصبية، ومن طبيعة قُدراتنا الجَسَدية، ومن تجربة تفاعلنا في العالم، ومن قُدرتنا على مَقْوَلة المُستوى القاعدي -المُستوى الذي نتفاعل فيه بصورة مُثلى مع العالم. إن التطوّرَ لم يُلزمنا بالدِّقّة في ما فوق وتحت المُستوى القاعدي مثلما فعل مع المُستوى القاعدي، ولذلك فنحن لسنا دقيقين في هذين المُستويين.

هُناك سبب يُفسّر لماذا تنسجم مَقْوَلة المُستوى القاعدي مع التطوّر. في العالم الطبيعي، تُعَدّ مَقُولات المُستوى القاعدي للكائنات الحية جنساً. وهذا يعني أنها تتحدّد في شقّها الأكبر من خلال بنية الجُزء-الكُلّ فيها. وبنية الجُزء-الكُلّ في صنف من الكائنات الحية هي ما يُحدّد هل ستظلّ حيّة وتشتغل جيداً في محيط مُعين. وعليه، فبنية الجُزء-الكُلّ تُحدّد المَقُولات الطبيعية للجنس الموجود. وهذه البنية هي ما طوّرته أنسِقتنا الإدراكية والحَركية لأجل التعرّف عليها في المُستوى القاعدي. ولهذا السبب نَزَعنا طَوال تاريخنا التطوّري إلى الاشتغال بصورة مُثلى في تفاعلات المُستوى القاعدي.

رَغم أنّ وقائع مَقُولَة المُستوى القاعدي لا تُوافق الواقعية الميتافيزيقية، فإنّها تُزوّدنا بأساس واقعيةٍ مُجسَّدة، وتُعَدّ هذه الواقعية مُتقدّمة على الواقعية الميتافيزيقية، وذلك لكونها تُقيم ربطاً بين أفكارنا وبين العالَم، على الأقل في المُستوى الذي له أهمية قُصوى في بقائنا واستمرارنا. كما أنّ وقائع مَقُولَة المُستوى القاعدي تُذكّرنا بأنّ أجسادنا تُسهِم في إحساسنا بما هو واقعي.

نلتفت فيما يلي إلى تصوُّرات العلاقات الفضائية. هذه التصوُّرات مُجسَّدة بدورها. وينبغي أنْ تكون كذلك، ذلك أنّها تُتيح لنا أنْ نُفاوض الفضاء، ونشتغل فيه، مثلما نبني تصوُّراته ونتحدث عنه.

تصوُّرات العلاقات الفضائية

تقع تصوُّرات العلاقات الفضائية في مركز نَسقنا التصوُّري. فهي التي تُعطي معنى للفضاء بالنسبة لنا. إنّها تقول لنا ما الشكل الفضائي، مثلما تُحدِّد الاستنتاج الفضائي. غير أنّها لا تُوجد ككِيانات في العالم الخارجي. فنحن لا نرى العلاقات الفضائية بنفس الطريقة التي نرى بها الأشياء الفيزيائية.

لا نرى القُربَ والبُعدَ. نرى الأشياءَ حيث تُوجد ونُسنِد إليها القُربَ أو البُعد من مَعْلَم معيَّن. والعلاقتان "أمام كذا" و"خلف كذا" نفرضهما على الفضاء بطريقة مُعقَّدة. عندما تذهب أمام كنيسة تجد نفسك وراءها. أو خُذْ تصوُّرَ "عبْرَ". افرضْ أنّك تُجذِّف عبر بركة لها شكل دائري. إذا جذّفتَ "عبرها على نحو مستقيم" (من زاوية بدرجة 90 من الضفة)، فستكون جذّفت عبرها بالتأكيد. إذا جذَّفتَ من زاوية بدرجة 45، فلن يكون مرورك عبرها واضحاً كالسابق. وإذا جذَّفتَ انطلاقاً من زاوية بدرجة 15، فلن تكون قد جذَّفت عبرها إطلاقاً. ما يُعتبَر "عبْر" هنا يتنوّع بالنظر إلى شكل المجال المعبور وزاوية العبور، كما أنّه يخضع للدَّرجة. إنّ تصوُّرات العلاقات الفضائية ليست بسيطة أو مُباشرة وصريحة، كما أنّها تتنوّع إلى حدّ بعيد من لُغة إلى أخرى.

إنّنا نستخدم تصوُّرات العلاقات الفضائية بصورة لاواعية، ونفرضها عبر نَسَقينا الإدراكي والتصوُّري. إنّنا "نُدرك" آلياً وبصورة لاواعية كِياناً ما بوصفه "في" أو "على" أو "عبر" كِيان آخر. ولكننا لا نفعل هذا فَحَسْب. فهذا الإدراك

يتوقّف على قدر هائل من النشاط الذِّهني الآلي واللاواعي من جانبنا. فلكي نرى فراشة، مثلاً، باعتبارها تُوجد في الحديقة، علينا أنْ نُسقِط قدراً لا يُستهان به من البنية التصويرية على مشهد. علينا بناء تصوُّر لحدود الحديقة باعتبارها وعاءً ثلاثي الأبعاد له داخلٌ يمتدّ في الهواء. علينا أيضاً أنْ نُمَوقع الفراشة بوصفها شخصية (أو عابراً) بالنظر إلى هذا الوعاء التصوُّري، الذي يُعتبر خَلْفية (أو مَعْلَماً). هذه الأعمال المُعقّدة، أعمال الإدراك الخيالي هاته، نُمارسها في كلّ لحظة من لحظات حَيواتنا النشطة.

أغلب العلاقات الفضائية عبارة عن بنيات مركَّبة مُكوَّنة من علاقات فضائية أوّلية. العبارة "into" (إلى داخل) في الإنكليزية مُركَّبة من العلاقتين الفضائيتين الأوليتين "in" (في) و"to" (إلى). والعلاقة "on" (على) في معناها المركزي مُكوَّنة من "فوق" و"في اتصال مع" و"مسنود إلى". وكُلّ معنى من هذه المعاني عبارة عن علاقة فضائية أوّلية. العلاقات الفضائية الأوّلية لها أيضاً بنية داخلية تتكوّن من خُطاطة صورة ومن مَظهَر (profile)، ومن بنية عابر-مَعْلَم.

ولكي نفهم ما تعنيه هذه المُصطلحات، سننظر في مثال بسيط.

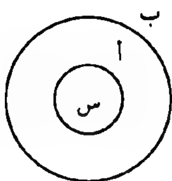
خُطاطة الوعاء

الحرف "in" (في) في الإنكليزية مُؤلَّف من خُطاطة وعاء (منطقة محصورة في الفضاء)، ومن مظهر يُسلِّط الضوءَ على داخلِ الخُطاطة، ومن بنية تُعيِّن حدَّ الداخل بوصفه مَعْلَماً (مع) والشيء الذي يُداخِل الداخل بوصفه عابراً (عا). مثلاً، في جُملة من قَبيل: "يُوجد سام في المنزل"، المنزل هو المَعْلم (مع) الذي يتموقع سام، العابر (عا)، بالنظر إليه.

للعلاقات الفضائية "منطق" فضائي مبني فيها داخلياً، وذلك بمقتضى بنيات خُطاطة الصورة فيها. ويُبيِّن الشكلُ 1.3. المنطق الفضائي المبني في خُطاطة الوعاء:

- هَبْ أنّ هناك وعاءين، أ و ب، وشيئاً س، إذا كان أ في ب و س في أ، فإن س يُعَدّ في ب.

لسنا مُلزَمين بالقيام بعملية استنباطية لحساب ذلك. فهو بدَهي بذاته انطلاقاً من الصورة الموجودة في الشكل 1.3.



س في أ
أ في ب
إذن س في ب
الشكل 1.3. منطق خُطاطة الوعاء

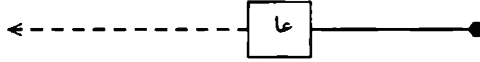
لخُطاطة الوعاء البنية التالية: داخلٌ، وحدٌّ، وخارجٌ. وهذه بنية جشطالتية، بمعنى أنّ الأجزاء لا معنى لها بدون كُلّ. لا يوجد داخلٌ بدون حدّ وبدون خارج، ولا يوجد خارجٌ بدون حدّ وبدون داخل، ولا يوجد حدّ بدون الخارج والداخل. وهذه البنية طُوبولوجية، بمعنى أنّ الحدّ يُمكن أن يُوسَّع أو يُصغَّر، أو يُقلَّص، أو يُحرَّف، ويظلّ مع ذلك حدّاً لخُطاطة وعاء.

وخُطاطات الوعاء، شأنها شأن خُطاطات صُور أُخرى، خُطاطات تفرض شُروطها على كُلّ ما تتحقّق فيه. ذلك أنّه بالإمكان أنْ نفرض خُطاطة وعاء تصوُّرية على مشهد بصري. ويُمكننا أنْ نفرض خُطاطة الوعاء على شيء نسمعه، حين نفصل تصوُّرياً جُزءاً من مقطوعة موسيقية عن جُزء آخر. ويُمكننا أيضاً أنْ نفرض خُطاطات الوعاء على تحرّكاتنا، عندما يُفكّك مُدرّب كرة سلة تصويبةً إلى الأجزاء التي تُكوّنها ويتحدّث عما يحصل "داخل" كُلّ جُزء.

خُطاطة المصدر-المسار-الهدف

كما رأينا بالنسبة لخُطاطة الوعاء، هُناك منطق فضائي مبني في خُطاطة

المصدر-المسار-الهدف (الشكل 2.3). وتتكوّن خُطاطة المصدر-المسار-الهدف من العناصر التالية (أو "الأدوار"):



الشكل 2.3 خُطاطة المصدر-المسار-الهدف

عابر (=عا) يتحرّك

مَوقعُ مَصدر (نقطة الانطلاق)

هدف، أي المكان الذي يقصده العابر

سبيل من المصدر إلى الهدف

المسار الفعلي للحركة

موقع العابر في زمن مُعيّن

اتجاه العابر في هذا الزَّمن

الموقع الفعلي النهائي للعابر، الذي قد يكون أو لا يكون المكان المقصود.

توسيعات هذه الخُطاطة مُمكنة: استعمال وسيلة نقل، سُرعة الحركة، العراقيل التي تُعيق الحركة، القوى التي تتحرّك على طول مسار، عابرون إضافيون.. وهلمّ جرّاً.

هذه الخُطاطة طُوبولوجية، بحيث إنّ المسار قد يُمدَّد، أو يُقلَّص، ويظلّ مع ذلك مساراً. السُّبل خيالية مادامت ليست كِيانات في العالم؛ إنّها تُتصوَّر وكأنها خطُّ "أثر" يُخلّفه شيء بعد تنقُّله ويُسقَط أماماً في اتجاه الحركة.

كما هو الشأن بالنسبة لخُطاطة الوعاء، يُمكننا أنْ نُكوِّن علاقات فضائية انطلاقاً من هذه الخُطاطة من خلال إضافة المَظهَرة (profiling) (التي تُسمّى تسليط الضوء أيضاً) وعلاقة العابر-المَعلَم. إنّ التصوُّر الذي تُعبّر عنه "to" (إلى) يُمظهِر الهدفَ ويُعيِّنه باعتباره المَعلَم الذي تقع الحركةُ بالنظر إليه. أما

التصوُّر الذي تُعبِّر عنه "from" (مِنْ) فيُمظهِر المصدر، مع اعتبار المصدر المَعلَمَ الذي تقع الحركة بالنظر إليه.

ولخُطاطة المصدر-المسار-الهدف بدورها "منطق" فضائي داخلي واستنتاجات مبنية داخلياً:

- إذا عبرتَ طريقاً إلى مكان تُوجد فيه الآن، فإنّك كنتَ في كُلّ الأمكنة السابقة على هذه الطريق.
- إذا سافرتَ من أ إلى ب ومن ب إلى ج، فإنك تكون قد سافرتَ من أ إلى ج.
- إذا كانت هُناك طريق مُباشرة من أ إلى ب وأنت تتحرّك على طُول هذه الطريق نحو ب، فإنّك ستظلّ تقترب من ب.
- إذا كان س و ص يُسافران على طول طريق مباشَرةً من أ إلى ب، و س تَتَجاوز ص، فإنّ س سيكون أبعد من أ وأقرب إلى ب مما هو عليه ص.
- إذا بدأ س و ص من أ في نفس الوقت وتحرّكا على طول نفس الطريق في اتجاه ب، وإذا كان س يتحرّك أسرع من ص، فإن س سيصل إلى ب قبل ص.

إنّ معرفتنا الأكثر جوهرية بصدد الحركة تُحدِّدها خُطاطة المصدر-المسار-الهدف، وهذا المنطق ضمني في بنيتها. وتُحدَّد العديدُ من العلاقات الفضائية باستخدام هذه الخُطاطة ويتوقّف معناها على منطقها الفضائي المُلازِم، كما في "toward" (نحو) و"away" (بعيداً) و"through" (عبر) و"along" (طوال).

الإسقاطات الجَسَدية

تُعَدُّ الإسقاطات الجَسَدية أمثلة واضحة جدّاً على الطريقة التي تُشكِّل بها أجسادُنا البنيةَ التصوُّرية. لِننظُرْ إلى أمثلة من قبيل "أمام كذا" و"وراء كذا". إنّ المعاني الأكثر مركزية لهذين اللفظين ترتبط بالجَسَد. فنحن تُلازِمُنا "أماماتٌ" و"وراءاتٌ". نرى من الأمام، ونتحرّك عادة في الاتجاه الذي يُواجه أمامَنا، ونتفاعل مع الأشياء والناس الآخرين بأمامِنا. و"وراءاتُنا" هي نقيض "أماماتِنا"؛

فنحن لا نُدرك بشكل مُباشر وراءاتِنا، ولا نتحرّك عادة إلى الوراء، ولا نتفاعل نمطياً مع الأشياء ومع الآخرين بوراثنا.

إنّنا نُسقِط الأمامات والوراءات على الأشياء. وما نفهَم أنّه أمامٌ اصطناعي ثابت، كما في التلفزة أو الحاسوب، هو ذلك الجانب الذي نتفاعل معه ونحن نستخدم أماماتنا. وما نعتبره أماماً بالنسبة لشيء مُتحرّك، كالسيارة مثلاً، هو ذلك الجزء الذي "يُواجِه" الاتجاه الذي يتحرّك فيه هذا الشيء عادة. ونُسقِط الأمامات على الأشياء الثابتة دون أنْ يُلازمها الأمامُ، كالأشجار والصخور، مثلاً. مُتكلّمو الإنكليزية [والعربية] يُسقطون الأمامات على أشياء كهاته فيكون الأمامُ مُواجِهاً للمُتكلّم. وفي لغات أُخرى (مثل الهاوسا [وهي لغة إفريقية تُستعمَل أساساً في نيجيريا والنيجر وغانا، وفي بُلدان إفريقية أُخرى])، يُسقِط المُتكلّم الأمامات على أشياء كهاتِه في الاتجاه النقيض، وهو الاتجاه الذي "يُشيح بوجهه" مُبتعداً عن المُتكلّم.

إنّ تصوُّرَيْ الأمام والوراء مُؤسَّسان على الجَسَد. وليس لهما معنى إلا لوجودهما مع الأمامات والوراءات. ولو كانت الكائنات على هذا الكوكب كُروية مُوحَّدة وثابتة تسبح في مادة مُحيطة وتُدرك بطريقة مُتساوية في جميع الاتجاهات، ما تَوفَّرتْ على تَصوُّرَيْ الأمام والوراء. ولكننا لسنا على هذه الشاكلة. فأجسادنا مُتناظرة بطرق مُعينة، لا بِطُرق أُخرى. لنا وجوه ونتحرّك في الاتجاه الذي نرى فيه. وأجسادُنا تُعيِّن مجموعة من التَّوجُّهات الفضائية الأساسية التي لا نستخدمها في توجيه أنفسنا فَحَسْب، ولكن أيضاً في إدراك العلاقة بين شيء وآخر.

عندما نُدرك قطةً باعتبارها توجد أمام سيارة أو وراء شجرة، فإنّ العلاقتين الفضائيتين "أمام كذا" و"وراء كذا"، بين القطة والسيارة أو بين القطة والشجرة، لا تُوجدان في العالم موضوعياً. العلاقة الفضائية ليست كِياناً في حقلنا البصري. فالقطة توجد وراء الشجرة أو أمام السيارة فقط بحسب قُدرتنا على إسقاط الأمامات والوراءات على السيارات والأشجار وفرض علاقات على المشاهد البصرية باعتبار هذه الإسقاطات. وبهذه الطريقة، فإدراك القطة باعتبارها وراء الشجرة يقتضي إسقاطاً خيالياً يرتكز على طبيعتنا المُجسَّدة ويتأسَّس عليها.

عندما نُقارِن الإنكليزية ببعض اللُّغات الأُخرى، يتبيَّن أنّ الإنكليزية مُفقَرة

نسبياً في استعمال الإسقاطات الجَسَدية في بناء تصوُّرات العلاقات الفضائية. وفي المُقابل، نجد أنّ لُغات الأسرة الأوتومونغية (Otomonguean)، مثل لغة الميكستيك (Mixtec)[1]، تستخدم الإسقاطات الجَسَدية باعتبارها الوسيلة الأولى في تخصيص العلاقات الفضائية (بروغمان Brugman 1985).

مثلاً، لا يُوجد في لغة الميكستيك تصوُّر مُوحَّد أو لفظ يُوافق اللفظ الإنكليزي "on" (على). نِطاق الحالات التي يُغطّيها "on" تُوصف، عِوَض ذلك، باستخدام إسقاطات أجزاء الجَسَد. افرضْ أنّك تُريد أنْ تقول "إنّه على قمة الجبل"، فإنّك ستقول ما يُساوي قولَنا: "يَتمَوْقع رأسَ الجبل". وإذا أردتَ أنْ تقول "كنتُ على سطح المنزل" فإنّك تقول في الميكستيك ما يُساوي "كنت أتمَوْقع حيوان-ظهر المنزل"، حيث يُسقَط ظهرُ الحيوان، المُوجَّه نَمطياً أفقياً، على المنزل. إذا أردتَ أنْ تقول "أجلس على فرع الشجرة"، فإنّك تقول ما يساوي "أجلس يدَ الشجرة".

من الطُّرق التي تَتباين فيها اللُّغات أنّ بعضها تكون له علاقات تُركّز أساساً على الجَسَد، مثل "أمام كذا"، فيما تتوفّر لُغات أُخرى على علاقات مُؤسَّسة على ما هو خارجي، مثل "إلى شَمال كذا"، فيما تعتمد لُغات أُخرى على أنظمة مُختلطة (لفنسون Levinson 1992).

خُطاطات صُور أُخرى وعناصر علاقات فضائية

كشفت دراسة تصوُّرات العلاقات الفضائية في إطار اللِّسانيات المعرفية أنّ هُناك طاقماً صغيراً نسبياً من خُطاطات الصُّور البدائية (أو الأوّلية) التي تُبنيِن أنسِقة العلاقات الفضائية في لُغات العالم. وهذه بعض الأمثلة، مع تجاوز كلِّ التفاصيل التي قدّمناها سابقاً: الجُزء-الكُلّ، المركز-الهامش، الصِّلة، السلك، التكرار، الاتصال، المُجاوَرة، الحركة القَسْرية (مثل الدَّفع أو الجَرّ أو السَّحب)، الدَّعم، التوازن، مُستقيم-مُنْحَنٍ، قريب-بعيد. وتتضمّن التَّوجّهات المُستخدمة في

(1) الأسرة الأوتومونغية أُسرة واسعة تتضمّن بدورها العديد من أُسر لُغات أمريكا الأصلية. أغلب اللُّغات الأوتومونغية، ومنها لغة الميكستيك، يتحدّث بها الآن بعض الأهالي المكسيكيين. غير أنّ بعض فُروع هذه الأُسرة اللغوية بادت واندثرت. (المترجم).

أنسِقة العلاقات الفضائية في لُغات العالم، التوجه الأُفقي، والتوجّه العمودي، والتوجّه أمام-وراء. (ولمُناقشة ذلك بصورة تامة، انظر لايكوف 1987، دراسة الحالة 2، جونسون 1987، تالمي 1983، ريجيير 1996).

من بين أهمّ اكتشافات العلم المعرفي أنّ الأنسِقة التصوُّرية المُستعملة في لُغات العالم تُوظِّف عدداً قليلاً من خُطاطات الصُّوَر القاعدية، وإنْ كان نطاق العلاقات الفضائية المُعقّدة التي يُمكن بناؤها بواسطة هذه الخُطاطات واسعاً جداً. وكما سنرى عندما نصل إلى مُناقشة الاستعارة التصوُّرية، فالمنطق الفضائي لهذه الخُطاطات المُؤسسة على الجَسَد هو من بين مصادر أشكال المنطق المُوظَّف في التفكير المُجرَّد.

الطبيعة المُجسَّدة لتصوُّرات العلاقات الفضائية

إنّ تصوُّرات العلاقات الفضائية مُجسَّدة بطرق مُتنوعة. تَرتكز الإسقاطات الجَسَدية بشكل واضح على الجَسَد البشري. فتصَوُّرا أمام ووراء وما يُقابلهما في لغة الميكستيك تنشأ من الجَسَد، وتتوقّف على الجَسَد، وما كانت ستُوجد لو لم تكن لنا هذه الأجساد التي لنا. نفس الأمر يصدق على الخُطاطات الأساسية المُرتبطة بالقوة-الدينامية: الضغط، والجَرّ، والدَّفع، والدَّعم أو السند، والتوازن. فهذه نفهمها كُلها عبر استخدام أجزاء جَسَدنا وقُدرتنا على تحريكها، وخاصة أطرافنا، وأيادينا وأرجلنا.

وتُفهَم خُطاطات صُوَر أُخرى عبر الجَسَد. فأجسادنا أوعية يدخلها الهواء والغذاء وتخرج منها الفضلات. كما أننا نُوجّه أجسادنا باستمرار بالنظر إلى أوعية -غُرَف، أسِرّة، بنايات. ونقضي قَدراً كبيراً من الوقت نضع الأشياء في أوعية أو نضعها خارجها. كما أننا نُسقِط الأوعية المُجرّدة على مجالات ونِطاقات في الفضاء، حين نفهم مثلاً أنّ سِرب نحل يُوجد في الحديقة. وعلى غِرار ذلك، كُلّما رأينا شيئاً يتحرّك، أو كُلّما تحرّكنا نحن، نفهم هذه الحركة من خلال خُطاطة المصدر -المسار- الهدف، ونُفكّر وفق ذلك.

أشكال التجسّد هاتِه تنشأ من الكيفية التي "نُخطّط" بها أجسادنا والأشياء التي نتفاعل معها يومياً (غالاغير Gallagher 1995). وسنُسمّي ذلك التجسيد

الفينومينولوجي. غير أنّ هُناك كذلك تجسيداً عَصبياً، كما رأينا في حالة اللّون. والتجسيد العَصبي يُخصّص الآليات العَصبية التي تَنجم عن التصوُّرات -مثلاً، الدّارة العصبية المَقرونة بتدرّجات اللّون التي تحمل اللّونَ إلى الوجود وتُميِّز بنيةَ مَقُولات اللّون. هذه الآليات العَصبية تُفسّر لماذا تملك مَقُولات اللّون عدداً من الخصائص الفينومينولوجية التي تملكها.

ما زِلنا لا نَعرف بالضبط الآليات العَصبية التي تُنشئ تصوُّرات العلاقات الفضائية، ولكن هذه المعرفة بدأت تتضح. لقد تمّ بناء نَمُوذَج عَصبي حاسوبي يصف بعضَ خُطاطات الصُّور عَصبياً، ويُفسّر لماذا تُوجد، ويرصُد خصائصَها الطوبولوجية والاتجاهية. ولنلتفتْ الآن إلى هذا البحث.

النَّمْذَجة العَصبية للتصوُّرات الفضائية والحركية

كما أشرنا آنفاً، يفترض معظم التقليد الفَلْسَفي الغربي صيغة من علم النفس القائم على الملَكة، ووفق هذه الصيغة يتوفّر البشر على مَلَكة للتفكير مُنفصلة عن الإدراك وعن الحركة الجَسَدية. والتصوُّرات وأشكال التفكير المُؤسسة عليها يُفترَض أنّها جُزء خالص من مَلَكة العقل والتفكير. إنّ الإدراك قد يُخبرنا عن التفكير، والحركة قد تكون ناتجة عن التفكير؛ ولكن، في هذا التقليد، لا يُعَدّ أيّ مظهر من مظاهر الإدراك أو الحركة جُزءاً من التفكير.

ونتيجة لهذا، يُفترض وجود ثُنائية مُطلقة بين الإدراك والتصوُّر. فإذا كان الإدراك يُقبَل دوماً باعتباره جَسَدياً بطبيعته، مثلما هي الحركة، فإنّ التصوُّر -تكوين التصوُّرات واستخدامها- نُظر إليه تقليدياً على أنّه ذِهنيّ خالص، ومُنفصل كُلياً ومُستقل عن قُدراتنا في الإدراك والحركة.

لقد بدأنا نحصل على تلميحات بأنّ هذه الصورة خاطئة. رأينا أنّ تصوُّرات المُستوى القاعدي تعتمد على الجهاز الحركي، والإدراك الجشطالتي، والتخيّل الذِهني، وكُلّها تُـنفَّذ في النَّسَق البصري للدماغ. رأينا أنّ اللّون ليس ذِهنياً خالصاً، وأنّ تصوُّرات اللّون لدينا ليست مُشكّلة في صميمها من خلال الإدراك باعتباره مَلَكة ذهنية وإنّما بواسطة أجزاء فيزيائية لأجسادنا، مثل تدرّجات اللّون والدارة العَصبية. ورأينا أيضاً أنّ تصوُّرات العلاقات الفضائية، مثل أمام ووراء،

ليست مُحدَّدة من خلال مقدرة ذِهنية مُجرّدة وغير مُجَسَّدة، وإنّما من خلال التوجُّه الجَسَدي. في كُل هذه الحالات، ليس الجَسَد مُستلزَماً فَحَسْب بشكل من الأشكال في بناء التصوُّرات، بل إنّه يُشَكِّل طبيعته بالذات.

التجسيد لا بوصفه تحقّقاً، وإنما تشكيلاً

ما الرأي الذي يرى أنّ الذِّهن غير مُجسَّد؟ إنّه ذلك الرأي الذي يقول إنّ مُحتويات الذِّهن، أيْ التصوُّرات الفعلية، ليست مُشكَّلة بصورة حاسمة، ولا يُسنَد إليها أيُّ مُحتوى استنتاجي دالّ، من خلال الجَسَد. إنّه الرأي الذي يقول إنّ التصوُّرات صُورية في طبيعتها وتنشأ من قُدرة الذِّهن على توليد بنية صُورية بطريقة تعمل على اشتقاق واستنتاج بنيات صُورية أُخرى. سيذهب المُدافعون عن الذِّهن غير المُجَسَّد، بالطبع، إلى أنّ البنية التصوُّرية ينبغي أنْ يكون لها تحقُّق عَصبي في الدماغ، الذي يُتَّفَقُ أنّه يُقيم في جَسَد. ولكنهم سيُنكرون أنْ يكون أيُّ شيء مُرتبط بالجَسَد جوهرياً في تحديد التصوُّرات وماهيتها.

بناءً على هذا، فالقول إنّ الذِّهن مُجسَّد هو أبعد من القول الساذج إنّ الجَسَد نحتاج إليه لنُفكّر. المُدافعون عن موقف الذِّهن المُجسَّد يتفقون مع هذا. أمّا ما نَزعمه فيختلف، إذ يقول إنّ الخصائص الفعلية للتصوُّرات تُخلَق نتيجة للكيفية التي يُبَنْيَن بها الذِّهن والجَسَد، وللكيفية التي يعملان بها في العلاقات ما بين الأشخاص وفي العالم الفيزيائي.

لهذا، يقتطع افتراضُ الذِّهن المُجسَّد ذلك التمايُز القائم بين الإدراك والتصوُّر. ففي الذِّهن المُجسَّد، يُمكن أنْ نتصوَّر أنْ يلعب النَّسَق العَصبي الذي يتكلَّف بالإدراك (أو الذي يتحقّق في حركة جَسَدية) دوراً مركزياً في بناء التصوُّر. وهذا معناه أنّ الآليات المسؤُولة عن الإدراك والحركات ومُعالجة الأشياء، قد تكون مسؤُولة عن بناء التصوُّرات وعن التفكير. وفي الواقع، ففي أبحاث حديثة عن النَّمْذَجة العَصبية، يُمكن لنَماذج الآليات الإدراكية وخُطاطات الحركة أنْ تقوم فعلياً بعمل تصوُّري في تعلُّم اللُّغة وفي التفكير. هذه نتيجة مُثيرة. إنّها تتحدّى تلك النظريات الفَلْسَفية التي حظيت بالاحترام عبر الزَّمن، نظريات علم النفس القائم على المَلَكات، ونُسختها الحديثة في نظريات النَّمْذَجة القوية للذِّهن واللُّغة، وكلتاهما تُلحّان على الفصل بين آليات الإدراك وآليات بناء التصوُّر.

النَّمذَجة العَصبية بُرهاناً على وجود تجسُّد الذِّهن

لا نَملك حتى الآن حُجة عَصبية فيزيولوجية قوية، حُجّة ناتجة عن مسح ضوئي أو عن قِياس وظيفي لنشاط الذِّهن من خلال "التصوير المغناطيسي بالصَّدى"، تقول إنّ نفس الآليات العَصبية المُستخدَمة في الإدراك والحركة تُستخدَم أيضاً في التفكير المُجرَّد. ما نملكه عبارة عن بُرهان وجود يقول إنّ هذا مُمكن، كما إنّ لدينا أسباباً جيدة تدعونا إلى الاعتقاد أنّ ذلك أمر مقبول. تأتي حُجّة الوجود هاتِه من حقل النَّمْذَجة العَصبية، وتتخذ الصورة التالية. إنّ النَّموذج العصبي للإدراك أو للآلية الحَركية مبني، كما أنّ نفس الآلية تُستخدَم لمهامّ تصوُّرية أيضاً. والمهامّ التصوُّرية نوعان: (1) تعلُّم بنية حقل دلالي لمداخل مُعجمية بحيث تتمّ إقامة العلاقات ما بين الألفاظ بصورة صحيحة، و(2) إقامة استنتاجات مُجرّدة.

تُعتبَر هذه النَّماذِج براهين وجود، بمعنى أنّها تُبيِّن أنّ البنيات العَصبية التي يُمكن أنْ تكون مسؤولة عن الوظائف الحِسّية الحَركية في الدماغ يُمكنها مبدئياً أنْ تقوم بالعملين معاً -عمل الإدراك أو التحكّم الحَركي، من جِهة، وعمل بناء التصوُّرات والمَقْوَلة والتفكير، من جِهة أُخرى.

إن ما يُعَدّ مُؤثراً في هذه النَّماذِج أنّها حاسوبية. وحقل علم الأعصاب الحاسوبي له ارتباط بالموضوع، لا فيما يخصّ مكان حدوث الحوْسَبات العَصبية فحسْب، ولكن فيما يَخصّ كيفية حدوثها؛ أيْ له ارتباط بالآليات العَصبية الحاسوبية الدقيقة التي تُنجز عمليات حِسّية حَركية وتُباشر بناء التصوُّرات والمقْوَلة والتفكير وتعلُّم اللُّغة. كُلّ نَموذَج من النَّماذِج التي سنتعرّض لها يقوم بهذين العملين بتفصيل.

بُنيَت هذه النَّماذِج من أجل ثلاثة أنواع من التصوُّرات:

1. تصوُّرات العلاقات الفضائية، التي تظهر في ألفاظ تتضمّنها جميع اللُّغات، مثل: في، على، فوق، عبْرَ، تحت..
2. تصوُّرات الحركة الجَسَدية، التي تُمثّلها أفعال مثل: أمسك، قبض، أخذ، جذب، جَرّ، سَحب، رفع، ضغط، ضرب..

3. تصوُّرات تُشير إلى بنية أعمال أو أحداث (ما يُسمّيه اللِّسانيون التصوُّرات الجِهيّة)، مثل: البداية، التوقّف، الإيجاز، الاستمرار، الإتمام، الإنهاء، بما في ذلك تلك الأحداث التي يُشار إليها نحوياً بأنها تتدرّج في الحدوث (وتُعبّر عنها اللُّغة الإنكليزية بواسطة الفعل المُساعد (is/are) مع جذع الفعل واللاحقة "-ing"، كما في: "is running" (يجري))، أو تلك التي تمّت وانتهت (ويُستعمل لها الفعل "has/have" إضافة إلى جذع الفعل واللاحقة "-ed"، كما في: "has lifted" (رفَع)).

بما أنّ هذه التصوُّرات تتعلّق بما يفعله الجَسَد، أي الإدراك والحركة، فإنّ المرء يتوقّع أنْ ما يقوم به الجَسَد فعلاً ينبغي أنْ يُشَكِّل هذه التصوُّرات:

- بما أنّ تصوُّرات العلاقات الفضائية تخصُّ الفضاء، فليس مُفاجئاً أنْ تكون قُدرات البصر ومُفاوَضة الفضاء لدينا مُستخدَمة في تكوين تصوُّرات العلاقات الفضائية وبناء منطقها.
- بما أنّ تصوُّرات الحركة الجَسَدية تخصُّ الأعمال والأنشطة الحَركية، فلن نَندهش إن كانت خُطاطات الحركة ووسائط (parameters) الحركة الجَسَدية تُبَنيِن هذه التصوُّرات وتبني منطقها.
- بما أنْ تحريك الجَسَد هو شكلُ العمل الذي نُمارسه أكثر، فلن يكون مُدهشاً أنْ تكون البنية العامة لخُطاطات التحكّم في الحركات الجَسَدية مُستخدَمة في توصيف البنية الجِهيّة، وهي البنية التي نَعثُر عليها في الأنشطة والأحداث عامة.

تقترح هذه النَّماذِج بعض الأشياء ذات الدلالة البارزة: إنّ الأنسِقة البصرية لأذهاننا تُستخدم في توصيف تصوُّرات العلاقات الفضائية. خُطاطاتنا الحَركية الفعلية والتداوبات (synergies) الحركية مُتضمَّنة في ما تعنيه أفعال الانتقال الحَركي. والشكل العام للتحكّم في الحركة يُعطي شكلاً عاماً لكُلّ أنشطتنا ولكُلّ الأحداث التي نُدركها. الفكرة كالتالي: في هذه النَّماذِج، لا يُوجد تمايز إدراكي/تصوُّري مُطلق، أيْ إنّ النَّسَق التصوُّري يستخدم أجزاء هامة من النَّسَق الحِسّي الحَركي الذي يفرض بنيةً تصوُّرية حاسمة.

النّماذج الثلاثة

النَّماذِج الثلاثة التي سنُناقشها هنا غايةٌ في التعقيد، ويُمكن أن نقتصر على تقديم نظرة مُوجزة عنها هنا. ويجد القارئ مُناقشة مُفصّلة في الملحق. (وانظر، من أجل النقاش الكامل لكل التفاصيل التقنية، ريجيير Regier 1992، وبايلي Bailey 1997، ونارايانان 1997 أ، ب Narayanan).

نَمُوذَج ريجيير لتعلُّم ألفاظ العلاقات الفضائية

بنى ريجيير (1996) نَمُوذَجاً عَصبياً لتعلُّم ألفاظ العلاقات الفضائية في لُغات العالم. انطلاقاً من خَرْجٍ شَبَكي ذي أشكال هندسية في بناءات أوضاع فضائية مُتنوعة، مع وصف لُغوي يصف بشكل صحيح بناء الوضع في لُغة من اللُّغات، كان النَّمُوذَج العَصبي يكمُن في تعلُّم نَسق تصوُّرات وألفاظ العلاقات الفضائية بحيث يُمكنه أن يُمَقْوِل ويُعَنْوِنَ بشكل صحيح بناءات الأوضاع الجديدة. المطلوب القيام بهذين الأمرين معاً في حالات بناءات الأوضاع الفضائية الاستقرارية (مثل "on")، وفي الحالات التي تتطلّب حركة (مثل "onto"). النّموذَج المُتعلِّم لا يستخدم مُعطيات نَفية، أي لا يستخدم حالات مُعنوَنة بشكل غير صحيح، بل يستخدم فقط الحالات المُعنوَنة بشكل صحيح.

وهذه هي الفكرة التي تَثوي خلف هذا النَّمُوذَج: رَغم أنّ ألفاظ العلاقات الفضائية تتنوّع بشكل كبير عبر لُغات العالم، فإنّها تقوم بالمَقْوَلة من خلال استعمال بنيات نَعثُر عليها في النَّسَق البصري للدماغ. ولذلك ينبغي أنْ ترتكز تصوُّرات العلاقات الفضائية على البنيات العَصبية التي نَعثُر عليها في النَّسَق البصري للذِّهن. وبناء على هذا، فإنّ نَمُوذَج ريجيير مُصمَّم لكي يَستعمل بصورة قُصوى أنماط البنيات التي نعرف أنّها توجد في النَّسَق البصري البشري. وأهمّ افتراضات ريجيير: أولاً، أنّ الخرائط الطُّوبوغرافية للنَّسق البصري ينبغي أنْ تكون مُستخدَمة، أو تكون أداة، في حَوْسبة خُطاطات الصورة التي لها خصائص طوبولوجية (مثل خُطاطة الوعاء)؛ ثانياً، أنّ تجميعات الخلايا الحسّاسة للاتجاه ينبغي أنْ تكون قادرة على حَوْسبة الجوانب الاتجاهية للتصوُّرات الفضائية التي تعتمد على الاتجاه الجَسَدي (مثل "above" (فوق، ما وراء))؛ ثالثاً، أنّ

الحقول الحسّاسة إزاء التمايز مركز-هامش ينبغي أنْ تكون حاسمة في تخصيص تصوُّرات مثل الاتصال؛ وأخيراً، أنّ هندسة "الـمَلْء" التي اكتشفها راماشاندران وغريغوري (1991) Ramachandran and Gregory ينبغي أنْ تلعب دوراً مركزياً في تخصيص مفهوم الاحتواء.

إنّ نَمُوذَج ريجيير نَمُوذَج إدراكي وتصوُّري في نفس الآن. فبمُوجب الطريقة التي تعمل بها الآليات الإدراكية، يُنجز المهمةَ التصوُّرية التي تتمثّل في مَقْوَلة بناءات الأوضاع الفضائية بصورة كافية لتُوافِق التمايزات والفُروق التصوُّرية وتُقابل بين ألفاظ العلاقات الفضائية في اللُّغات الطبيعية. وبذلك تُقدِّم لنا بعض المعلومات الدقيقة حول الكيفية التي تُجنِّد بها البنيات العَصبية في الدماغ، التي تقوم بعمل إدراكي، لتقوم بعمل تصوُّري كذلك.

نَمُوذَج بايلي لتعلُّم أفعال حركة اليد

لا يُعلِّم نَمُوذَج ديفيد بايلي (1997) كيف تُمَقْوَل وتُسمّى حركات اليد في لُغات العالم فَحَسْب، بل يُعلِّم أيضاً كيف تُستعمل هذه الأفعال بصورة صحيحة لإعطاء أوامر من أجل إنتاج حركة اليد المُوافقة في نَمُوذَج حاسُوبي للجَسَد. نجد في مركز نَمُوذَج بايلي نَماذج خُطاطات التحكّم في الحركة من المُستوى العالي، التي تتدخّل دينامياً في الوقت المُناسب للتحكّم في التداوبات الحَركية -الدارات العَصبية في قشرة الدماغ الفرعية التي تعمل آلياً لإنتاج الحركات الصغيرة من مُستوى أسفل. هذه التداوبات تُزوّدنا بالوسائط التي تستخدمها خُطاطات التحكّم الحَركي، والتي تسمّى خُطاطات التنفيذ.

الفكرة الموجودة وراء هذا النَّمُوذَج هي التالية: تختلف أفعال حركة اليد بصورة كبيرة عبر العالم، مما ينجم عنه مَقْوَلةٌ للحركات الفعلية لليد بطرق مُختلفة وواضحة من لغة إلى أُخرى. وهذا يُحتِّم أنْ تكون المَقْوَلة مُرتكزة على خُطاطات الحركة الفعلية المُستخدَمة في تحريك الأشياء بواسطة اليد وعلى الوسائط التي تُعطيها تداوبات الحركة الفعلية. وعليه، فإنّ آليات الحركة الفعلية ينبغي أنْ تقوم بالعمل التصوُّري لمَقْوَلة الأنشطة حتى تُسمّيَها. ويبيِّن لنا نجاح نَمُوذَج بايلي كيف يُمكن أنْ تُجنَّد الدارةُ العصبية المُستخدَمة للتحكّم في الحركة من أجل أهداف تصوُّرية.

نَمُوذَج نارايانان لخُطاطات الحركة، والجِهة اللغوية، والاستعارة

اكتشف نارايانان (ب2، 1997 أ، ب)، الذي يشتغل مع بايلي على نَمْذَجة خُطاطات الحركة، أنّ خُطاطات الحركة لها نفس بنية التحكّم ذات المُستوى الأعلى:

- حالة استعداد
- الحالة الأُولى
- سَيرُورة الابتداء
- السَّيرُورة الرئيسية (لَحظية أم مُمتدة)
- خيار التوقّف
- خيار الاختصار
- خيار التكرار أو الاستمرار في السَّيرُورة الرئيسية
- فحصٌ قصد التأكد إنْ كان الهدف قد بُلِغ
- سَيرُورة الانتهاء
- الحالة النهائية

لا ينبغي أن يُفاجئنا ذلك. فأيُّ نشاط حَركي من مُستوى عالٍ نُباشره، من حكّ رأسنا، إلى إدارة زرّ ضوء، إلى رَشفة من كأس شاي، ستكون له هذه البنية. (على المُستوى الفعلي، الأمر أعقد من هذا؛ وقد بسَّطناه شيئاً ما للإيجاز). لهذا بنى نارايانان نَمُوذَجاً لبنية التحكّم هاتِه بحيث يُمكن أنْ تُبْنَيَن بغضّ النظر عن الحالات الخاصّة الفردية (مثل رفع كأس).

يجب أنْ يعترف اللّسانيون بهذا النَّمُوذَج حالاً. إنّه يصف البنية الدلالية للأحداث عامة، أيْ ما يُسمّيه اللّسانيون الجِهة. إنّ أيَّ عمل يُباشره المرء، سواء كان حركة جَسَدية أم عملاً مُجرّداً، مثل التخطيط لما يُمكن أنْ نتناوله على العشاء، له بنية من هذا القَبيل. ولكُلّ لُغة وسائل لُغوية لتسليط الضوء على جِهات هذه البنية. في الإنكليزية، مثلاً، يُركّز شكل الفعل الحاضر غير المُكتمل ("is/

"are" إضافة إلى جذع الفعل مع اللاحقة "ing-" كما في "is walking" (يسير)) على السَّيرُورة الرئيسية خلال حُدوث الحدث.

للجِهة -أيْ البنية العامة للأحداث- بنية تصوُّرية ومنطق. وما توصَّل إليه نارايانان يُبيِّن أنّ نفس البنية العَصبية التي تُنجز التحكّم الحَركي تُخصِّص أيضاً البنية التصوُّرية للجِهة اللُّغوية، ونفس الآلية العَصبية التي تتحكَّم جَسَدياً في الحركات يُمكنها أنْ تُقيم استنتاجات منطقية حول بنية الأعمال عُموماً.

وقد ابتكر نارايانان طريقة بارعة لكي يختبر متى يكون بإمكان نَمُوذَجه للتحكّم الحَركي العام من المُستوى العالي أنْ يُعالج استنتاجات مُجرَّدة، استنتاجات لا تتعلّق بالحركة الجَسَدية. وبنى نَمُوذَجاً عَصبياً للاستعارة التصوُّرية وعثر على حالات تُستخدَم فيها استعارات ترتكز على الجَسَد في مجال مُجرّد، وهو الاقتصاد الدولي. وهي استعارات تستعملها يومياً جرائد ومجلات شهيرة في الأخبار الاقتصادية؛ مثلاً، "الهند تتحرّر من خِناق مجال الأعمال"، "فرنسا تسقط في الركود وألمانيا تسحبها منه". بعد ذلك يُبين نارايانان أنّ نَماذج الخُطاطات الحَركية للأنشطة الفيزيائية بإمكانها -في إطار إسقاط استعاري- أنْ تُنجز الاستنتاجات المُجرَّدة المُلائمة حول الاقتصاد الدولي.

الجَسَد في الذِّهن

تُشكِّل كلُّ دراسة من هذه الدراسات المُرتبطة بالنَّمْذَجة العصبية بُرهان وجود. تصوُّرات العلاقات الفضائية يُمكن تمثيلها، وألفاظ العلاقات الفضائية يُمكن تعلُّمها بالارتكاز على جهاز عَصبي إدراكي في النَّسَق البصري للدماغ (الخرائط الطُّوبوغرافية لحقل البصر، الخلايا الحَسّاسة للاتجاه، وغيرهما). والتصوُّرات الخاصة بحركات اليد يُمكن تمثيلها، وألفاظ حركة اليد يُمكن تعلُّمها على أساس نَماذج مُفصَّلة للتحكّم الحَركي العالي المُستوى، والتداويات الحَركية والتصوُّرات الجِهية التي تُخصِّص بنية الأحداث يُمكن تمثيلها بصورة كافية من خلال الخُطاطات العامة للتحكّم الحَركي، والتفكير المُجرَّد الذي يستعمل هذه الخُطاطات يُمكن أن يباشَر باستخدام نَماذج مُحاكاة عَصبية للتحكّم الحَركي.

لا أحد من هؤلاء الدارسين يُبرهن على أنّ الناس يستعملون فعلاً هذه

الأجزاء من الدماغ المسؤولة عن الإدراك والتحكّم الحَركي للقيام بهذا التفكير، ولكن هذا مُمكن مبدئياً. في الحاضر، هذه الأنسِقة التي تَستخدم النَّماذِج العَصبية لخُططاطات التحكّم الحَركي هي الوحيدة القادرة على مُباشرة المهام المَعنيّة.

والآن، بعد أنْ عرفنا أنّه بالإمكان أنْ يُوجد هذا النوع من التفكير المُجسَّد المُباشر، فإنّ السؤال يُصبح سؤالاً إمبريقياً، وينبغي ترسيخه وحسمه في علم الأعصاب التجريبي، وليس في مضمار الجِدال الفَلْسَفي. البُرهان أعلاه يدعم المعرفة المُجسَّدة، وهُناك أسباب عامة تدعو إلى الاعتقاد أنّ نظريَّة للمعرفة المُجسَّدة ستكون نظريَّة صحيحة.

تَنزع الأدمغة إلى التصرّف بشكل أمثل ومُقتصد مع ما تملكه من قبل، فلا تُضيف إلّا ما هو ضروري. في غضون التطوّر، تنبني الأجزاء الأجدّ للدماغ على الأجزاء الأقدم، وتتخذها دَخْلا لها وتستعملها. فهل من المعقول حقاً أنّه، إذا كان بالإمكان وضع النَّسَق الحِسّي الحَركي ليكون في خدمة التفكير، سيبني الدماغ نَسقاً جديداً كاملاً يُضاعِف ما كان بإمكانه أنْ يفعله من قبل؟

لقد بيّن ريجيير أنّ الخصائص الطُّوبولوجية للعلاقات الفضائية يُمكن تفسيرها بِناءً على الخصائص الطُّوبولوجية الناشئة من تطبيق حقول حسّاسة بالنظر إلى التمايز مركز-هامش وسَيرُورة راماشاندران المُعتمدة على "مَلْءِ" الخرائط الطُّوبوغرافية للحقل البصري. فهل يُعقَل أنْ يُطوِّر الدماغُ نَسقاً آخر غير بصري مع نفس الخصائص الطُّوبولوجية للتفكير في الفضاء، ونحن نستعمل من قبل، وبوضوح، البصر للتعامل في الفضاء؟

بيّن لنا نارايانان أنّ البنية العَصبية للتحكّم في الحركة ينبغي أنْ تكون لها قبلاً كل الإمكانات والقُدرات الضّرورية لتخصيص الجِهة (بنية الأحداث) ومنطقها. إذا كان بإمكان الدماغ أنْ يُفكّر في الأنشطة التي تستخدم البنية الموجودة قبلاً لإنجاز الأنشطة، فهل يُعقَل أنْ يبني الدماغ نَسقاً آخر للقيام بنفس الشيء؟ وإذا فعل ذلك، فهل يُعقَل أنْ يتخذ شكلاً عَصبياً مُختلفاً بشكل دالّ؟

من وِجهة نظر بيولوجية، من المقبول جدّاً أنْ يكون الفكر قد نشأ من النَّسقين الحِسّي والحَركي، وأنّه ما يزال يستعمل هذين النَّسَقين أو البنيتين

المُطوّرتين منهما. وهذا يُفسِّر لماذا نملك هذه الأنواع من التصوُّرات التي نملك، ولماذا لتصوُّراتنا هذه الخصائص التي لها. إنّه يفسِّر لماذا ينبغي أنْ تكون تصوُّرات العلاقات الفضائية لدينا تصوُّرات طُوبولوجية واتجاهية. كما أنّه يُفسِّر لماذا ينبغي أنْ تكون لنَسقنا الذي يُبنيِن الأحداث ويُفكر فيها بنية نَسق للتحكّم في الحركة.

وحده الموقف الفَلْسَفي المُحافظ يُريدنا أنْ نُؤمن بعلم نفس المَلَكات القديم-أي بالفكرة التي ترى أنّ الذِّهن البشري ليس له ما يشترك فيه مع الحيوان، وأنّ الفكر لا تفوح منه رائحة الجَسَد.

فَلْسَفياً، يُعدّ تجسُّد الفكر عبر النَّسَق الحِسّي الحَركي ذا أهمية بالغة. إنّه الجُزء الحاسم في تفسير السبب في كون تصوُّراتنا تُوافق بشكل جيد الكيفية التي نشتغل بها في العالم. إنّها تُوافقها بهذا الشكل الجيد لأنّها تكوّنت وتطوّرت من أنسقتنا الحِسّية الحركية التي تكوّنت وتطوّرت بدورها لتسمح لنا أنْ نعمل بشكل جيد في محيطنا الفيزيائي. وبذلك، فتجسُّد الذِّهن يقودنا إلى فَلْسَفة للواقعية المُجسَّدة. لا يُمكن لتصوُّراتنا أنْ تكون انعكاساً مُباشراً لواقع خارجي، موضوعي، مُتحرِّر من الذِّهن وغير مُتصل به، لأنّ نسقنا الحِسّي الحَركي يلعب دوراً حاسماً في تشكيل هذه التصوُّرات وصِياغتها. ومن جهة أُخرى، فإنّ حضور النَّسَق الحِسّي الحَركي وأثره في النَّسَق التصوُّري هو الذي يُبقي النَّسَق التصوُّري مُتصلاً أشدّ الاتصال بالعالَم.

4

الاستعارة الأوّلية والتجربة الذاتية

حياتنا الذّهنية الذاتية هائلة في حيّزها وفي غِناها. نقوم بأحكام ذاتية حول أشياء مُجرَّدة، مثل الأهمية، والتشابُه، والصُّعوبة، والأخلاقية، ولنا تجارب ذاتية للرغبة، والحُبّ والتعلّق، والحميمية، والإتمام. وعِلاوة على ذلك، فإنه مهما يكن غِنى هذه التجارب، فإنّ الطريقة التي نبني بها تصوُّراتنا لها، والتي نُفكّر بها فيها، ونُبديها بها عِيانياً، آتية في مُعظمها من مجالات تجربة أُخرى. هذه المجالات الأُخرى هي في غالبيتها مجالات حَركية حِسّية (لايكوف وجونسون 1980، لايكوف 1993)، كما هو الأمر عندما نبني تصوُّر فَهْم فكرة (تجربة ذاتية) من خلال الإمساك بشيء أو القبض عليه (تجربة حِسّية حَركية)، وتصوُّر الإخفاق في فَهْم فكرة وكأنّ شيئاً تجاوزنا أو حَلّق فوق رُؤوسنا. والآلية المعروفة التي تقوم ببناء هذه التصوُّرات هي الاستعارة التصوُّرية، التي تُتيح لنا أن نستخدم المنطق الفيزيائي للإمساك والقبض من أجل التفكير في الفَهْم[1].

تُتيح الاستعارة للتصوير الذّهني المُتواضع عليه الموجود في المجالات الحِسّية الحَركية أن يُستخدَم في مجالات التجربة الذاتية. مثلاً، قد نُكوّن صورة عن شيء يتجاوزنا أو يُحلّق فوق رُؤوسنا (تجربة حِسّية حَركية) عندما نفشل في الفَهْم (تجربة ذاتية). فإيماءة ترسم مسار شيء يتجاوزنا أو يمرّ فوق رؤوسنا قد تُشير بحيوية إلى الإخفاق في الفَهْم.

الاستعارة التصوُّرية تعُمّ كلّاً من الفكر واللُّغة. من الصّعب أنْ نجد تجربة ذاتية مُشتركة ليست مُتصوّرة تواضُعياً من خلال الاستعارة. ولكن، لماذا يُوجد كُلّ هذا الكمّ الهائل من الاستعارات التصوُّرية التواضعية؟ كيف يُتعلّم، وما تفاصيله

(2) نقول في المغربية تعبيراً عن عدم الفهم "ما شَدّيتْ والو" (حرفياً: لم أقبض على شيء). (المترجم).

الدقيقة؟ ما الآلية التي نُفكّر بواسطتها استعارياً؟ وأيّ استعارات تُعَدّ كُلّية (أو على الأقل مُنتشرة بشكل واسع)، ولماذا؟

لدينا الآن أجوبة أُولى على هذه الأسئلة. وتأتي هذه الأجوبة من خُيوط بحث مُنفصلة قام بها كل من كريستوفر جونسون (1أ) Christopher Johnson، وجو غْرادي (1أ) Joe Grady، وسْريني نارايانان (ب2)، ومارك تورنر وجيل فوكونيه (7أ) Mark Turner and Gilles Fauconnier.

ينسج هذا الفصل هذه الخيوط في إطار رصد مُوحَّد للكيفية التي نبني بها تصوُّرات التجربة الذاتية ونَصفُها بها.

النظريّة المُوحَّدة للاستعارة الأوّلية

تتكوَّن نظريّة الاستعارة الأوّلية إجمالاً من أربعة أجزاء. سننظُر في كُلّ جُزء من هذه الأجزاء بتفصيل أسفله؛ ولكن دعنا نبدأ بعرض مُوجز لكُلّ جزء وكيف يلتقي بالأجزاء الأُخرى.

الجُزء 1: نظريّة الدمج عند جونسون أثناء التعلُّم. بالنسبة للأطفال الصغار، التجارب الذاتية (غير الحِسّية الحَركية) والأحكام، من جِهة، والتجارب الحِسّية الحَركية، من جِهة أُخرى، تندمج دوماً -غير مُتمايزة في التجربة- إلى درجة أنّه في وقت مُعيّن لا يُميِّز الأطفال بين نوعي التجارب عندما يظهران معاً. مثلاً، تقترن التجربة الذاتية للعاطفة عند الطفل نَمطياً بالتجربة الحِسّية للدفء، الدفء الذي يُحسّ به من يُرعى. خلال مرحلة الدَّمج تُبنى بصورة آلية ترابُطاتٌ بين المجالين. فيما بعد، خلال مرحلة التمايُز، يصير الأطفال قادرين على فصل هذين المجالين أحدهما عن الآخر، ولكن الترابُطات العابرة للمجالين تظلّ قائمة. هذه الترابُطات التي تظلّ قائمة هي نُسوخ الاستعارة التصوُّرية التي ستقود هذا الطفل، في حياته فيما بعد، إلى أنْ يتحدَّث عن "ابتسامة دافئة" أو عن "مُشكل كبير" أو عن "صديق قريب".

الجُزء 2: نظريّة الاستعارة الأوّلية عند غْرادي. كُلّ الاستعارات المُعقّدة أو المُركّبة استعارات "جُزيئية"، مُكونة من أجزاء استعارية "ذرّية" تُسمّى استعارات أوّلية. ولكُلّ استعارة أوّلية بنية دُنيا وتنشأ طبيعياً، بصورة آلية ولاواعية، عبر

تجربتنا اليومية بواسطة الدَّمج، الذي تتكوّن عبرَه ترابُطات عبر-مجالية. وتتكوّن الاستعارات المُعقدة بواسطة المزج التصوُّري. وتُؤدّي التجارب الأُولى الكُلّية إلى حالات دمج كُلّية، تتطوّر فيما بعد لتصير استعارات تصوُّرية تواضُعية كُلّية (أو مُنتشرة).

الجزء 3: النظريَّة العَصبية للاستعارة عند نارايانان. إنّ "الترابُطات" التي تحصل خلال مرحلة الدَّمج تتحقّق عَصبياً في تفعيلات مُتزامنة تتلخّص في اقترانات عَصبية تتحقّق عبر الشَّبكات العَصبية التي تُحدِّد المجالات التصوُّرية. تُشكِّل هذه الاقترانات الأساس التشريحي للتفعيلات مصدر-إلى-هدف التي تُكوِّن الاقتضاءات الاستعارية.

بإيجاز، يظهر اقتضاء في المُستوى العَصبي في نظريَّة نارايانان عندما تُفضي مُتوالية عن التفعيلات العَصبية، ولْنُسَمِّها أ، إلى تفعيل عَصبي إضافي، ولْنُسَمِّه ب. إذا كان ب مُقترناً بـعنقود عَصبي، ج، في الشبكة التي تُخصِّص مجالاً تصوُّرياً آخر، فإن ب يُمكنه أن يُفعِّل ج. يُشكِّل ذلك في هذه النظريَّة اقتضاء استعارياً: تفعيل ب اقتضاء حرفي؛ وج مُقترن "استعارياً" بـ ب، بما أنّه مجال تصوُّري آخر؛ ولذلك، فتفعيل ج عبارة عن اقتضاء استعاري.

الجزء 4: نظريَّة المَزْج التصوُّري لفوكونيه وتورنر. يُمكن لمجالين تصوُّريين مُتباينين أن يُفعَّلا معاً، وفي ظل ظُروف مُعينة تتشكّل ترابُطات عبر المجالين، مما ينجم عنه استنتاجات جديدة. وهذا "المَزْج التصوُّري" قد يكون مألوفاً وقد يكون جديداً بِرُمّته. ويرى غْرادي أنّ المَزْج التواضُعي المألوف هو تلك الآليّة التي يُمكن أنْ تُجمَّع بها استعارتان أوّليتان أو أكثر من أجل تكوين استعارات أوسع وأعقد.

لهذه النظرة المُوحَّدة -بأجزائها الأربعة معاً- اقتضاء جامع: إننا نكتسب نسقاً واسعاً من الاستعارات الأوّلية آلياً وبصورة لاواعية إذ نكتفي بالاشتغال بالطُّرق العادية التي نشتغل بها في عالمنا اليومي منذ سنواتنا الأُولى. لا خيار لنا في ذلك. وبسبب الكيفية التي تتكوّن بها ترابُطاتنا العَصبية خلال مرحلة الدَّمج، نُفكِّر كلنا بصورة طبيعية مُستخدمين مئات من الاستعارات الأوّلية.

دعنا الآن نُوضّح هذه النظريَّة ببعض الأمثلة.

البِنْيَة الحِسّية الحَركية للتجربة الذاتية

قدّمنا في كتاب الاستعارات التي نحيا بها بُرهاناً على أنّ الاستعارات التصوُّرية عبارة عن نُسُوخ (mappings) عبر مجالات تصوُّرية تُبنين تفكيرنا وتجربتنا ولُغتنا اليومية. وقد أشرنا إلى وجود نُسوخ ذات أُسس تجريبية، مثل: **الأكثر فوق**، كما في: "ارتفع مخزون السلع" و"الأسعار انخفضت". في استعارة **الأكثر فوق**، يتمّ بناء تصوُّر حُكم ذاتي للكمّية من خلال التجربة الحِسّية الحَركية للبُعد العمودي.

هذا التوافُق بين الكمّية والعَمودية ينبني على ترابُط قائم في تجاربنا اليومية العادية، كأنْ نسكب ماء في كأس ونرى مستواه يرتفع إثر ذلك. يفترض جونسون أنّ هذه الترابُطات لا يُنظر فيها، في إطار تطوُّرنا المُبكّر، إلى الكمّية والعمودية باعتبارهما مُنفصلين، فتتشكّل الترابطات بينهما. بعد مرحلة الدَّمج، تُكوّن الترابُطات بين **أكثر** و**فوق** وبين **أقل** و**تحت** نَسْخاً عابراً للمجالين بين تصوُّر العمودية الحِسّي الحَركي (المجال المصدر) وبين الحُكم الذاتي للكمّية. وتُعدّ الاستعارات اللُّغوية التواضُعية من قبيل "نزلت الأسعار" تحقّقات ثانوية للنَّسْخ الأوّلي العابر للمجالين.

الدَّمج

لِنقتربْ أكثر من عمل كريستوفر جونسون حول الدَّمج. درس جونسون (1997 أ، ب)، في بحث حول اكتساب الاستعارة عند الأطفال، بتفصيل، مَتْناً يُعرَف بمَتْنِ شيم (Shem). وهذا المَتْن عبارة عن مجموعة مَعروفة من التلفّظات التي أنجزها طفل يُدعى شيم، وقد سُجّلَت خلال مراحل تطوُّر اكتسابه لِلّغة (ماكويني MacWhinney 1995). وفي مُحاولته لاكتشاف السِّنّ الذي اكتشف فيه شيم استعارةً مألوفة ومُبتذلة، نظر جونسون في استعمال شيم للفعل "رأى". كان هدفه هو اكتشاف الآليّة المسؤُولة عن اكتساب الاستعارة. وقد افترض الدَّمج باعتباره آلية مُمكنة، وأراد أنْ يتأكّد هل تُوجد فعلاً مرحلة للدَّمج سابقة على استعمال الاستعارة. كان رائزُه هو **المَعرفة رُؤية**، كما في "أرى ما تعنيه". في

هذا النوع من الأمثلة الاستعارية، تُعَدّ المعرفة هي الموضوع، والرُّؤية هي المجال المصدر المُستخدَم في تصوُّر المعرفة، ولكنها ليست مُستخدَمة حَرْفياً.

توصّل جونسون إلى أنّ شيم، قبل استعماله للاستعارة، مرَّ من مرحلة كانت فيها المعرفةُ والرُّؤية مجالين مُدمجين. بما أنّنا نحصل عادة على معظم معرفتنا من الرُّؤية، فإنّ اندماج هذين المجالين ينبغي توقّعه. في هذا الدَّمج، مجالا الرُّؤية والمعرفة مُنشَّطان معاً ويُستخدَم نحوُ الفعل "عرف" مع الفعل "رأى" في سياق تظهر فيه الرُّؤية والمعرفة معاً-مثلاً، "سنرى ما في الصندوق". هنا، تُعالِق رُؤيةُ ما في الصندوق معرفةَ ما في الصندوق.

إنّ حالات الاستعارة، مثل قولنا "أرى ما تعنيه"، التي لا تتطلّب الرُّؤية الحَرْفية، غائبة في هذه المرحلة. هذه الحالات الاستعارية تأتي في مرحلة مُتأخرة حسب افتراض جونسون. والدَّمج يُمدّنا بأساس يُمكّننا من تعلُّم الاستعارات التصوُّرية الأوّلية. وفي مرحلة لاحقة على تجربة الدَّمج، يستطيع الطفل أنْ يُميز بين المجالين التصوُّريين. بعد ذلك فقط تظهر الاستعارة التصوُّرية. في النظريَّة العَصبية، الاندماجات عبارة عن أمثلة لتنشيط مُشترك للمجالين كليهما، وخلاله تنشأ ترابُطات عَصبية مُستمرة بين المجالين.

وبإيجاز، يفترض جونسون أنّ الاستعارة التصوُّرية تنبثق في مرحلتين: (1) مرحلة الدَّمج، التي تُقام خلالها ترابُطات بين مجالين مُنشَّطين معاً، ولا تمارَس تجربةُ المجالين باعتبارهما مُنفصلين، و(2) مرحلة التمايُز، ويتمايز خلالها المجالان اللذان نُشِّطا معاً، فيكون أحدهما مصدراً استعارياً والآخر هدفاً.

لا يَستلزم هذا، بالطبع، أنّ كلَّ العبارات الاستعارية اللُّغوية تُتَعلَّمُ على الطريقة التي تُتَعلَّم بها الاستعارات الأوّلية. مثلاً، أضاء، وهو مثال مُوسَّع للاستعارة العامة: **المعرفة رُؤية**، يُتَعلَّم بعد أنْ تُتَعلَّم الاستعارةُ التصوُّرية الأوّلية **المعرفة رُؤية**.

نظريَّة غْرادي للاستعارة الأوّلية

ترتكز نظريَّة الاستعارة الأوّلية عند غْرادي على نظريَّة الدَّمج عند جونسون. ينبغي أنْ تقود حالات الدَّمج الأُولى والمُبكّرة في التجربة اليومية إلى تكوين آلي

لمئات من الاستعارات الأوّلية التي تقرن التجربة الذاتية والحُكم بالتجربة الحِسّية الحَركية. كُلّ استعارة أوّلية، كما يفترض غْرادي، بسيطة، إنها مُكوّن ذرّي في البنية الـجُزيئية للاستعارات المُركّبة.

تتكوَّن الاستعارات المُركّبة من استعارات أوّلية عبر مَزْج تصوُّري تواضُعي، أيْ عبر تلاؤم "أجزاء" استعارية صُغرى وجعلها في كُلّ أوسع. كُلُّ بنية تُنشّط بصورة مُشتركة استعارات أوّلية تُشكّل نَسْخاً استعارياً مُركباً. وسنُقدِّم أمثلة لهذه السَّيرُورة في الفصل الخامس. ولكن، دَعْنا، أولاً، نُلقي نظرة على عدد من الاستعارات الأوّلية لنتعرّف عليها.

يُقدِّم الشكل 1.4. لائحة تمثيلية قصيرة من الاستعارات الأوّلية. نقف في كلّ حالة على النَّسْخ الاستعاري الأولي، ونُميّز مُكوِّنَه الحِسّي الحَركي عن مُكوِّنِه الاستعاري، ونَصِف التجارب الأوّلية لمجال الدَّمج الذي تُنشئه. وهذه الأمثلة مأخوذة من غْرادي (غْرادي 1997، أ1).

الاستعارات الأوّلية داخل نظريَّة نارايانان العَصبية

في الفصل الثالث، وصفنا بإيجاز النظريَّة العَصبية للاستعارة عند نارايانان. ورَغم أنّ نَمُوذَج نارايانان لم يُعلِّم الاستعارات، فإنّ آليّة التعلُّم في نَمُوذَج بايلي سيكون بإمكانها، مع بعض التعديلات المُناسبة، أنْ تُعلِّم الترابُطات الاستعارية عبر المجالات. ولننظُرْ الآن إلى الكيفية التي قد يشتغل بها هذا النَّمُوذَج في استعارة الأكثر فوق.

الجدول 1.4 استعارات أولية تمثيلية

العاطفة دفء

الحكم الذاتي: العاطفة

المجال الحِسّي الحَركي: الحرارة

مثال: "حيّاني بحرارة"

التجربة الاولية: الإحساس بالدفء عندما نُـعامَل بعطف وحُنو.

المهم كبير

الحُكم الذاتي: الاهمية

المجال الجِسّي الحَركي: الحجم

مثال: "غداً يوم كبير"

التجربة الأوّلية: عندما تكون طفلاً، ترى أنّ الاشياء الكبيرة، الآباء مثلاً، مُهمة وبإمكانها أنْ تُمارس عليك قوة كُبرى وتُهيمن على تجربتك البصرية.

السعيد فوق

الحُكم الذاتي: السعادة

المجال الجِسّي الحَركي: اتجاه جَسَدي

مثال: "أشعر أنني في القِمة اليوم"

التجربة الأوّلية: الإحساس بالسعادة والحيوية والطاقة ووضع الانتصاب (التعالُق بين الوضع العاطفي والوَقفة).

الحميمية قرب

الحكم الذاتي: الحميمية

المجال الجِسّي الحَركي: أنْ تكون قريباً فيزيائياً

مثال: "كُنا قريبين من بعضنا لسنوات، ولكن بعض المُستجدات غدت تُباعدنا"

التجربة الأوّلية: أنْ تكون قريباً فيزيائياً من الناس الحميمين لديك.

الرديء نَتِن

الحُكم الذاتي: التقييم

المجال الجِسّي الحَركي: الرائحة

مثال: "هذه القضية رائحتها كريهة"

التجربة الأوّلية: أنْ تُنْفِرُكَ الاشياء ذات الرائحة الكريهة (التعالُق بين تجربة التقييم وتجربة الشم).

الصُعوبات أثقال

الحُكم الذاتي: الصُعوبة

المجال الجِسّي الحَركي: الجُهد العَضلي

مثال: "لقد أثقلت عليها المسؤوليات وأنهكتها"

التجربة الأوّلية: الانزعاج أو أثر الإضعاف جرّاء حمل الأشياء الثقيلة.

الأكثر فوق

الحُكم الذاتي: الكمِّية

المجال الحِسِّي الحَركي: الاتجاه العَمودي

مِثال: "الأثمنة مُرتفعة"

التجربة الأوّلية: مُلاحظة ارتفاع واستفال مُستويات الأكوام والسوائل كلما أضفنا إليها أو نقصنا منها.

الأصناف والأنواع أوعية

الحُكم الذاتي: إدراك الأنواع

المجال الحِسِّي الحَركي: الفضاء

مِثال: "هل الطماطم تدخل في الفواكه أم في الخُضر؟"

التجربة الأولية: مُلاحظة أنّ الأشياء التي تتلاءم مع بعضها تنزع إلى أنْ تكون في نفس النِّطاق المحصور (تعالُق بين المكان المُشترك والخصائص المُشتركة، أو الوظائف أو الأُصول المشتركة).

الشَّبه قُرب

الحكم الذاتي: التشابُه

المجال الحِسِّي الحَركي: المُجاورة في الفضاء

مِثال: "هذه الألوان ليست هي الألوان الأصلية ولكنها تقترب منها"

التجربة الأوّلية: مُلاحظة الأشياء المُتشابهة مُتجمّعة مع بعضها (الأزهار، الأشجار، الأحجار، البنايات، الأواني..).

الدرجات الخطية مسارات

الحُكم الذاتي: الدرجة

المجال الحِسِّي الحَركي: الحركة

مِثال: "ذكاء جُونْ يتجاوز ذكاءَ بِيلْ"

التجربة الأوّلية: مُلاحظة مقدار التقدّم الذي يُحققه شيء من الأشياء إثر تحرّكه (التعالُق بين الحركة والمفهوم السُّلَّمي للدرجات).

التنظيم بنية فيزيائية

الحُكم الذاتي: العلاقات المُوحَّدة المُجردة

المجال الحِسِّي الحَركي: تجربة الأشياء الفيزيائية

مِثال: "كيف تتلاءم أجزاء هذه النظريّة مع بعضها؟"

التجربة الأوّلية: التفاعُل مع أشياء مُركّبة والانكباب على بنيتها (التعالُق بين مُلاحظة بنية جُزء-كُلّ وتكوين تمثيلات معرفية للعلاقات المنطقية).

العون دعم

الحكم الذاتي: المُساعدة

المجال الحِسّي الحَركي: الدعم الفيزيائي أو الإسناد

مثال: "دَعِّم إخوانك!"، "كُنْ لَهم سنَداً!".

التجربة الأوّلية: مُلاحظة أنّ بعض الكِيانات والناس يحتاجون إلى دعم فيزيائي لكي يتمكّنوا من مُواصلة الاشتغال.

الزّمن حركة

الحُكم الذاتي: عُبور الزّمن

المجال الحِسّي الحَركي: الحركة

مثال: "الوقت يمرّ بسرعة معك"

التجربة الأوّلية: تجريب عُبور الزّمن كما لو مرّ شخص أو خضع لحركة.

الحالات أمكنة

الحُكم الذاتي: حالة ذاتية

المجال الحِسّي الحَركي: الوجود في نطاق فضائي محصور

مثال: "أنا قريب من الاكتئاب وإذا ساءت الأمور في المرة القادمة سأصل إلى العُصاب"

التجربة الأوّلية: تجريب حالة مُعينة في علاقتها بمكان مُعين (مثلاً، أنْ تحسّ بالبُرودة تحت ظلّ شجرة، أو تحسّ بالأمان على السرير..).

التغيّر حركة

الحكم الذاتي: تجريب تغيّر في الحالة

المجال الحِسّي الحَركي: التحرّك

مثال: "سيارتي سارت من سيء إلى أسوأ مُؤخراً"

التجربة الأوّلية: تجريب تغيّر الحالة الذي يتماشى مع تغيّر المكان كلما تحرّكْتَ.

الأعمال حركات تندفع ذاتياً

الحُكم الذاتي: العمل (النشاط)

المجال الحِسّي الحَركي: تحريك جَسَدك عبر الفضاء

مثال: "إنني أسير بشكل جيد في هذا المشروع"

التجربة الأوّلية: النشاط المُعتاد لتحريك النفس عبر الفضاء، وخاصة خلال السنوات الأُولى من الحياة.

الغايات وِجهات

الحُكم الذاتي: بُلوغ غاية

المجال الحِسّي الحَركي: بلوغ وِجهة

مِثال: "إنّه قريب من النجاح، ولكنه ما زال لم يصل إليه بعد"

التجربة الأوّلية: بلوغ وِجهة خلال حياتنا اليومية وبلوغ غايات عن طريق ذلك (مثلاً، إذا أردت أنْ تشرب، عليك أنْ تذهب إلى الثلاجة).

الغايات أشياء مرغوب فيها

الحُكم الذاتي: بُلوغ غاية

المجال الحِسّي الحَركي: مُعالجة شيء

مِثال: "رأيت فُرصة النجاح وأمسكت بها"

التجربة الأوّلية: القبض على شيء مرغوب فيه (التعالُق بين الرضى وحيازة شيء فيزيائي مرغوب فيه).

الأسباب قوى فيزيائية

الحكم الذاتي: الحصول على نتائج

المجال الحِسّي الحَركي: جُهد قوة

مِثال: "ضغطوا من أجل مُحاكمته"

التجربة الأوّلية: الحصول على نتائج بمُمارسة القوة على الأشياء الفيزيائية لتحريكها أو تغييرها.

العلاقات أسيِجة

الحُكم الذاتي: علاقة بين أشخاص

المجال الحِسّي الحَركي: الوجود داخل سياج

مِثال: "كانت علاقتنا تتّسم بالقُرب، ولكنها بدأت تُشرف على حدود النهاية"

التجربة الأوّلية: العيش في نفس الفضاء الفيزيائي المُسيَّج مع من ترتبط بهم بعلاقات متينة.

التحكّم فوق

الحُكم الذاتي: الوجود في وضع تحكّم

المجال الحِسّي الحَركي: الاتجاه العَمودي

مِثال: "لا تقلق! إنني أُسيطر على الوضع"

التجربة الأوّلية: تُبيِّن أنّه من الأسهل مُمارسة التحكّم في شخص آخر أو مُمارسة قوة على شيء من فوق، حيث تُساعدك الجاذبية.

المعرفة رُؤية

الحُكم الذاتي: المعرفة

المجال الحِسّي الحَركي: الرُّؤية

مِثال: "أرى ما تعنيه"

التجربة الأوّلية: الحصول على المعلومات عبر البصر.

الفهم إمساك

الحكم الذاتي: الفهم

المجال الحِسّي الحَركي: مُعالجة شيء

مِثال: "لم أتمكّن من القبض على هذه الفكرة المُجرّدة"

التجربة الأوّلية: الحصول على معلومات حول شيء من خلال إمساكه ومُعالجته باليد.

الرُّؤية لَمس

الحكم الذاتي: الإدراك البصري

المجال الحِسّي الحَركي: اللمس

مِثال: "لمسَت شُحوباً على وجهه"

التجربة الأوّلية: التعالُق بين استكشاف الأشياء بصرياً ولمسياً.

إنّ تجريب التعالُق الذي تُقيمه **الأكثر فوق** بصورة تكرارية يُؤدّي إلى إقامة ترابُطات بين تلك الشَّبكات العَصبية التي تُخصِّص **الأكثر** في مجال الكمّية، وبين تلك الشَّبكات العَصبية التي تُخصِّص فوق في مجال العَمودية. تقوم هذه التعالُقات العَصبية، في هذا النَّموذَج، بوظيفة النَّسْخ التصوُّري بين **الأكثر وفوق** وتجعله مُمكناً (وإن لم يكن ضَرورياً) بالنسبة للألفاظ الدالّة على العَمودية (مثل: ارتفع، انخفض، استفل، عُلو، انخفاض، صاروخ، هبوط، قِمة، انحدار...) حتى تُستعمَل تواضُعياً للإشارة إلى الكمّية أيضاً.

هذه الاستعارة مُجسَّدة بثلاث طُرق رئيسية. أولاً، ينشأ التعالُق من اشتغالنا المُجسَّد في العالم، حيث نُواجه بصورة دائمة حالات يتعالق فيها **الأكثر** مع فوق.

ثانياً، المجال المصدر للاستعارة يأتي من النَّسَق الحِسّي الحَركي للجَسَد. وأخيراً، التعالُق يتحقّق في الجَسَد عبر ترابُطات عَصبية.

وهذه هي خصائص الاستعارة الأوّلية من منظور النَّمْذَجة العصبية:

- تنشأ الاستعارة الأوّلية، مثل استعارة **الأكثر فوق**، عبر تعالُق عَصبي يتحقّق بين (1) عملية حِسّية حَركية (مثل تحديد درجة أو تغيير في العَمودية)، و(2) تجربة ذاتية أو حُكم (مثل حُكم الدرجة أو التغيّر في الكمّية). ودمج هذين الاثنين هو التنشيط المُتزامن للشَّبكة العَصبية لكُلّ منهما.
- تُقامُ الترابُطات العَصبية في الطفولة المُبكّرة أثناء مرحلة الدَّمج هاتِه، عندما تكون الشَّبكات المُخصَّصة للمجالين معاً مُنشَّطة في التجربة اليومية، حين نُراكم المزيد من الكتب على المكتب فيرتفع عُلوها، مثلاً. وتُنجز الشَّبكات الحِسّية الحَركية استنتاجات مُعقّدة؛ مثلاً، إذا قذفتَ بشيءٍ ما إلى أعلى، فإنّه يتحرّك صاعداً بسرعة وفي زمن وجيز دوماً إلى أعلى. "تُسقَط" نتائج هذه الاستنتاجات، عبر الترابُطات العصبية، من الشبكة المصدر الحِسّية الحَركية (العمودية) على الشبكة الهدف للحُكم الذاتي (الكمّية).

وهذه هي الكيفية التي يُمكن أنْ يشتغل بها هذا الإسقاط. في نَمُوذَج نارايانان، يصبّ التنشيط في جِهتين معاً بين شبكتي المصدر والهدف. مثلاً، يُربَط نقصانٌ في شبكة مجال الكمّية بحركة سافلة في شبكة مجال العمودية. ففي مِثال من قبيل "الأسعار وصلت إلى الحضيض"، تُنشِّط الأسعارُ شبكة مجال الكمّية، التي تبعث تنشيطاً إلى العناصر المُوافقة في شبكة مجال المصدر (العَمودية). "وصلت إلى الحضيض" تُنشِّط آليةَ استنتاج المجال المصدر التي تُحوسِب أنّ "وصلت إلى الحضيض" تُفيد أنّها ذهبت سافلة إلى أبعد ما يُمكن أنْ تذهب إليه. بعد ذلك، يُصبّ التنشيط عائداً إلى شبكة مجال الكمّية مُشيراً إلى التغيّر المنفي الأقصى. ولنارايانان (ب2، 1997 أ، ب) أمثلة أُخرى.

عبر هذه الآلية، يتمّ استخدام التفكير في الحركة العَمودية في مجال الفضاء من أجل التفكير في الكمّية. إذا كان التنشيط يُصبّ في اتجاهين، فلماذا لا تُنسَخ

الاستنتاجات واللُّغة المُرتبطة بالكمّية في العَمودية؟ لماذا لا تُفيد عبارة "هذا كثير علي"، مثلاً، "إنّه عالٍ جداً"؟ في إطار نظريَّة نارايانان، سيكون تفسير ذلك على الشكل التالي:

- تفترض النظريَّة أنّ نَسقاً عَصبياً جِسّياً حَركياً يمتلك ترابُطات استنتاجية أكثر، وبذلك له قُدرة استنتاجية أكبر، من نَسق عَصبي يُخصِّص التجربة الذاتية في حدِّ ذاتها. وهذا هو سبب اللاتناظُر في الاستعارة التصوُّرية الأوّلية. ينشأ اللاتناظُر لأنّ نتائج الاستنتاجات تصبُّ في اتّجاه واحد فقط، من المجال الجِسّي الحَركي نحو مجال الحُكم الذاتي. وبسبب انصباب التنشيط (أو التفعيل) في اتّجاه واحد خلال مرحلة الدَّمج، تُقام ترابُطات في اتّجاه واحد على المدى البعيد عبر تعزيز التعلّم. إنّ اتّجاه الاستنتاج هو الذي يُحدِّد المصدر والهدف. وتُنجَز الاستنتاجات الحِسّية الحَركية في المجال الجِسّي الحَركي (حيث تتمُّ حَوْسبة الاستنتاجات حول العَمودية). وتُصَبُّ نتائجُ هذه الاستنتاجات من المجال الجِسّي الحَركي نحو مجال التجربة الذاتية المُجرَّدة عبر الترابُطات العَصبية.
- اللُّغة التواضُعية المربوطة بتصوُّر في شبكة المصدر الجِسّي الحَركي قد تبني ترابُطاً أيضاً مع شبكة مجال الهدف المُوافقة. مثلاً، الشكل الصوتي "ارتفع"، الذي يُسمّي حركةً صاعدة في الفضاء المادي، قد يُسمّي أيضاً، بموجب الاستعارة، زيادة في الكمّية أيضاً. وهذه السَّيرورة قد تنسحب أيضاً على التخييل. الصُّور الذِّهنية المُرتبطة بكِيانات المجال المصدر يُمكن أنْ تُنشَّط، وبذلك ترتبط بكِيانات المجال الهدف.
- الترابُطات العَصبية بين المجالين، التي تُشكِّل النَّسخ الاستعاري، قد تُنشَّط وقد لا تُنشَّط؛ بل إنّها قد تُكبَح، ربما باختيار استعارة أُخرى. ولا تصبُّ نتائج استنتاجات مجال المصدر في مجال الهدف إلا إذا كانت الترابطات مُنشَّطة.
- عندما يكون المجالان كلاهُما مُنشَّطين، يُمكن للتخييل المُرتبط بكِيانات المجال المصدر أنْ يُنشَّط وبذلك يُربَط بكِيانات المجال الهدف المربوطة بها عصَبياً.

تجسُّد الاستعارة الأوّلية

يُقدِّم المنظور العَصبي الذي أتى به أُنْمُوذَج فِلدمان "ن ع ل" (النظريَّة العَصبية لِلّغة Feldman paradigm NTL (ب2، بايلي وآخرون، 1997) ونَموذَجا نارايانان وبايلي معاً، فكرة واضحة عن معنى أنْ تكون الاستعارة مُجسَّدة. كما أنّه يُزوِّدنا بآلية تعلّم عَصبية وآلية عَصبية دقيقة للحَوْسبة من أجل اكتساب الاستعارات وإنجاز استنتاجات استعارية.

تُعَدّ الاستعارات الأوّلية جُزءاً من اللاوعي المعرفي. فنحن نكتسبها آلياً وبصورة لاواعية عبر السَّيرُورة العادية للتعلُّم العصبي، وقد لا نَعي أنّنا نمتلكها. ولا خيار لنا في هذه السَّيرُورة العملية. عندما تكون التجارب المُجسَّدة في العالم كُلّية، فإنّ الاستعارات الأوّلية المُوافقة تُكتسب كُلّياً (universally). وهذا يُفسِّر الانتشار الواسع في العالم لعدد هائل جدّاً من الاستعارات الأوّلية. وسنُقدِّم الكثير من الأمثلة طَوال هذا الكتاب.

الاستعارات التصوُّرية الكُلّية تُتعلَّم؛ إنّها كليّات غير فِطرية. وهذه الكُلّيات التصوُّرية تُسهم في الكلّيات اللُّغوية؛ في كيفية تعبير لُغات العالم عن الزَّمن، مثلاً (انظر الفصل 10). ويبدو أنّ هُناك على الأقل بضع مئات من هذه الاستعارات المُنتشرة، وربّما الكُلّية.

من المُهم أيضاً أنْ نُؤكِّد أنّه ليست كلُّ الاستعارات التصوُّرية مُتحققة في ألفاظ لُغة من اللُّغات. بعضها يتحقَّق في النحو، وبعضها الآخر في الإيماءات، أو في الفنّ، أو الطُّقوس. وهذه الاستعارات غير اللُّغوية قد يُعبَّر عنها، بصورة ثانوية، عبر اللُّغة وعبر وسائل رمزية أُخرى.

وخِلافاً لرأي استمرَّ طويلاً حول الاستعارة، فالاستعارة الأوّلية ليست ناتجة عن عملية تأويل واعية مُتعدِّدة الأطوار. على عكس هذا، إنّها نَسْخ تصوُّري مُباشر يتمّ عبر ترابُطات عَصبية.

حتمية الاستعارات الأوّلية

إذا كنتَ كائناً بشرياً عادياً، فإنّك تكتسب حتماً عدداً هائلاً من الاستعارات

الأوّلية، نتيجة تحرّكك المُستمرّ في العالم وتصوُّرك له. كُلّما تمّ تنشيط مجال تجربة ذاتية أو حُكم بشكل مُطّرد مع مجال حِسّي حَركي، تنشأ ترابُطات عَصبية عبر تغيّرات وزن الاشتباك العَصبي. هذه الترابُطات، التي كوّنتَها بصورة لاواعية بالآلاف، تُزوّدك ببنية استنتاجية وتجربة نوعية مُنشّطة في النَّسَق الحِسّي الحَركي للمجالات الذاتية التي ترتبط بها.

وهكذا، فإنّ هذا النَّسَق الاستعاري التصوُّري الضخم الذي نملكه يُشيَّد بواسطة سَيرُورة انتقاء عَصبي. بعض الترابُطات العَصبية بين شبكتي المجال المصدر والمجال الهدف المُنشّطتين تُقام جُزافاً في الأول ثم بعد ذلك يزداد وزنها في الاشتباك العَصبي تبعاً لتواتر انقداحها. وكُلّما زاد الزَّمن الذي تظلّ فيه هذه الترابُطات مُنشّطة، كلما ازداد وزنها، إلى أنْ تُصاغَ ترابُطات دائمة.

الاستعارة باعتبارها نَسْخاً تصوُّرياً عابراً للمجالات

من وِجهة نظر عَصبية، الاستعارات الأوليّة عبارة عن ترابُطات عَصبية تُتعلّم من خلال التنشيط المُشترك. إنّها تمتدّ عبر أجزاء الدماغ بين المناطق المُخصَّصة للتجربة الحِسّية الحَركية والمناطق المُخصَّصة للتجربة الذاتية. ويُعطي التعقيد الاستنتاجي البالغ الذي تتّسم به المجالات الحِسّية الحَركية، للاستعارات طابعاً غير مُتناظر، مع استنتاجات تَصبُّ في اتّجاه واحد فقط.

من وِجهة نظر تصوُّرية، الاستعارات الأوّلية عبارة عن نُسوخ عابرة لمجالين، تَعْبُر من مجال مصدر (المجال الحِسّي الحَركي) إلى مجال هدف (مجال التجربة الذاتية)، تُحافظ على الاستنتاج وتُحافظ أحياناً على التمثيل المُعجمي. وفي الواقع، يُعَدّ الحِفاظ على الاستنتاج الخاصّية الأبرز في الاستعارات التصوُّرية.

سنستخدم طريقتين مَعروفتين لتدوين الاستعارات التصوُّرية تتعاوضان في ما تبقّى من هذا الكتاب. الطريقة الأولى هي التي استعمَلْناها في هذا الفصل؛ إذ نقول، مثلاً، **الشَبهُ قُرب**، فنضع المجال الهدف في موقع المبتدأ (الشَّبه)، ونضع المجال المصدر في موقع الخبر (قُرب)، ونُعبِّر عن النَّسْخ ككُلّ من خلال تغليظ الخط. ويَرِدُ هذا التدوين على صورة جُملة (من مبتدأ وخبر) لكي تسهل القراءة.

ولكن، من الناحية التقنية، لا يُقصد بذلك الجُملة، وإنّما تسمية نَسْخ استعاري عابر لمَجالات تصوُّرية.

عندما نُريد أنْ نُركِّز على بنية النَّسْخ، نستخدم تدويناً بديلاً. نضع، مثلاً:

القُرب ← شَبه

حيث المجال المصدر (القُرب) على يمين السهم، وحيث المجال الهدف (الشَّبه) على يسار السهم، والسهم يُشير إلى النَّسْخ العابر للمجالين. وفي كلتا الحالتين، ليس هذا التدوين سوى تسمية لِنَسخ؛ أيْ أنَّه تسمية لواقع سواء على المُستوى العَصبي أو على المُستوى التصوُّري.

هل يُمكننا أنْ نُفكِّر بدون استعارة؟

لا ينفي انتشار الاستعارة التصوُّرية الأوّلية بأيِّ حال وجود التصوُّرات غير الاستعارية. على العكس من ذلك. كما رأينا سابقاً، هُناك نَسق شاسع من التصوُّرات الحَرْفية، ومن ذلك تصوُّرات المُستوى القاعدي وتصوُّرات العلاقات الفضائية. كُلّ التصوُّرات الحِسّية الحَركية القاعدية تصوُّرات حَرْفية. الكأس (وهو الشيء الذي نشرب منه) حَرْفي. الإمساك (وهو عمل القبض على شيء من الأشياء) حَرْفي. في (في معناه الفضائي) حَرْفي.

إنّ تصوُّرات التجربة الذاتية والحُكم، حين لا تُبَنْيَنُ استعارياً، تصوُّرات حَرْفية؛ مثلاً، يُعتبر قولُنا "هذه الألوان مُتشابهة" قولاً حَرْفياً، أما قولنا "هذه الألوان مُتقاربة" فيستخدم استعارةَ الشَّبه قُرب. وقولنا "بلغ غايتَه" قول حَرْفي، أمّا "بلغ ما يُريد" فيُمكن أنْ يكون استعارياً. بدون استعارة، تكون هذه التصوُّرات مُفقَرة نسبياً ولها حدٌّ أدنى فَحَسْب؛ أيْ لها بنية "هيكلية". إنّ الاستعارة الأوّلية تُضيف بنية استنتاجية حِسّية حَركية. وكما سنرى، في الفصل القادم، هذه القُدرة الاستنتاجية الحِسّية الحَركية تُضاعَف بشكل كبير حين تتركّب استعارتان أوّليتان أو أكثر لخلق استعارات تصوُّرية مُعقّدة أو مُركّبة. مثلاً، تدعونا استعارة **الحياة الهادفة رحلة** إلى استخدام معرفتنا الغنية عن الأسفار والرحلات لاشتقاق استنتاجات غنية حول الحيوات الهادفة.

هل يُمكننا أنْ نُفكِّر في التجربة الذاتية والحُكم بدون استعارة؟ هذا أمر

صَعب للغاية. إذا قُمنا بوعي بمجهود كبير لعزل الفكر الاستعاري عن الفكر غير الاستعاري، فقد نتمكّن من إنجاز بعض التفكير الأدنى والبسيط غير الاستعاري. ولكن لا أحد تقريباً يقوم بهذا، وهذا النوع من التفكير لن يقبض أبداً على القُدرة الاستنتاجية للفكر الاستعاري المُعقّد.

لننظُرْ إلى استعارة الشَّبه قُرب، حيث الشَّبه قُرب فضائي والاختلاف مسافة فضائية (أو بُعد فضائي). يَصعب علينا أنْ نتصوَّر الشَّبه أو نُفكر فيه دون هذه الاستعارة. وتُحدِث التفسيرات الرياضية نَمطياً "فضاء تشابُه" استعارياً حيث الأشياء المُتشابهة مُتقاربة في هذا الفضاء، وحيث الأشياء المُتباينة بينها مسافة. وتستخدم مقاييس التشابُه الاستعارةَ ذاتها. بدون هذه الاستعارات، الفكر المُجرَّد مُستحيل افتراضياً.

غير أنّه، حتى إنْ كان الفكر غير الاستعاري حول التجربة الذاتية والحُكم مُمكناً أحياناً، فإنّه يكاد لا يحدث أبداً. لا خِيار لنا في اكتساب الاستعارة الأوّلية واستخدامها. فمُجرَّد اشتغالنا بصورة عادية في العالم، يجعلنا نكتسب ونستخدم آلياً وبصورة لاواعية عدداً كبيراً من هذه الاستعارات. هذه الاستعارات تتحقّق في أذهاننا فيزيائياً، وتتجاوز تقريباً تحكّمنا ومُراقبتنا. إنّها ناتجة عن طبيعة أذهاننا وأجسادنا والعالم الذي نُقيم فيه.

مُلخَّص

تُوجد المئات من الاستعارات الأوّلية. وتُقدّم لنا هذه الاستعارات مُجتمعة تجربة ذاتية ذات بنية استنتاجية بَالغة الغنى، وتخييلاً، و"إحساساً" نوعياً، حين يتمّ التنشيط المشترك لشبكات التجربة الذاتية والشبكات الحِسّية الحَركية المربوطة بها عصبياً. إنَّها تُتيح أيضاً لعدد هائل من ألفاظ التجربة الحِسّية الحَركية أنْ يُستعمَل لتسمية مظاهر التجربة الذاتية المُتصوَّرة استعارياً.

وتُقدِّم لنا نظريَّة نارايانان العَصبية حول الاستعارة رصداً للكيفية التي يتمّ بها تعلّم الاستعارات الأوّلية، كما أنها تُفسّر لماذا نتوفّر على الاستعارات التي نتوفّر عليها، وتُزوّدنا بآلية عَصبية للاستنتاج الاستعاري. إنّ لدينا نَسقاً من الاستعارات الأولية لسبب بسيط، وهو أنَّ لنا هذه الأدمغة التي لنا، وهذه الأجساد التي لنا،

ولأنّنا نعيش في هذا العالم الذي نعيش فيه، حيث تَنزع الحميمية إلى مُعالقة القُرب بصورة دالّة، وحيث تُعالِق العاطفةُ الدفءَ، ويُعالِق بلوغُ الأهداف والغايات الوصولَ إلى الوِجهات.

5
تشريح الاستعارة المُعقَّدة

بناء الاستعارات المُعقَّدة

الاستعارات الأوّلية مثل الذرّات التي يُمكن تجميعها من أجل خلق جُزيئات. عدد هائل من هذه الاستعارات المُعقَّدة الجُزيئية مُستقرّ وتمّ الاتفاق والتواضُع بشأنه، وهو مُرسَّخ، ومُثبَّت لمراحل طويلة من الزَّمن. وتُشكّل هذه الاستعارات جُزءاً هائلاً من نسَقنا التصوُّري وتُؤثر في الطريقة التي نُمارس بها تفكيرنا وما نُعنى به في كُلّ لحظة يقظة تقريباً. وعِلاوة على هذا، فهي تُبنين أحلامنا (أ1، لايكوف 1997)، وتُشكّل أُسس تأليفات استعارية جديدة، شِعرية وعاديّة (أ1، لايكوف وتورنر 1989؛ أ7، تورنر 1995).

هذا الفصل مُخصَّص للكيفية التي تُشيَّد بها الاستعارات اليومية المُعقَّدة انطلاقاً من استعارات أوّلية، إضافة إلى أشكال من المعرفة المألوفة: نَماذج ثقافية، نظريات شعبية عامّية، أو، بكُلّ بساطة، معرفة المُعتقدات المقبولة بشكل واسع في ثقافة من الثقافات. ولنبدأ باستعارة مُعقَّدة مَعروفة تمسُّ أغلب الناس في الثقافة الغربية، لكي نرى كيف تُبنى انطلاقاً من بعض الاستعارات الأوّلية وخُطاطات صُور تعرّضنا لها أعلاه.

الحياة الهادفة رحلة

في ثقافتنا، هُناك نَموذَج عامّي عميق الأثر بمُوجبه يُفترَض أنّ الناس لهم هدف أو غاية في الحياة، وإذا لم يكن لهم هدف فمعناه أنّ هُناك شيئاً ما خطأ. إذا كنتَ بدون هدف وبلا غاية، اعتُبرتَ "ضائعاً" و"ضالاّ" و"لا اتجاه" لك في الحياة، و"لا تعرِف أيَّ طريق تسير فيه". وأنْ تكون لك غايات في حياتك يعني أنّ لك "أهدافاً عليك بُلوغها"، وهو ما يتطلّب منك التخطيط من أجل

بُلوغ هذه الأهداف، وتحديد الأهداف الوسيطة التي تقودك إلى أهدافك الكُبرى، وتوقُّع ما يُمكن أنْ يُعوّقك في طريقك، وكيف تتجاوز الصُّعوبات والعراقيل.

وحصيلة كُلِّ هذا استعارةٌ مُعقَّدة تَـمسُّنا جميعاً، وهي استعارة **الحياة الهادفة رحلة**، وهي استعارة يتمّ تشييدها اعتماداً على استعارات أوّلية كالتالي. وتبدأ بالمُعتقد الثقافي:

يُفترض أنّ للناس غايات في الحياة، ويُفترض أنّهم يعملون من أجل بُلوغ هذه الغايات.

الاستعارتان الأوّليتان هنا هُما:

الغايات وِجهات

الأعمال حركات

إذا حوّلنا هذا إلى صيغة استعارية من هذا المُعتقد الثقافي حصلنا على ما يلي:

يُفترض أنّ للناس وِجهات في الحياة، ويُفترض أنّهم يتحرّكون من أجل بلوغ هذه الوِجهات.

وهذا يتألّف مع واقعة بسيطة، وهي:

السفر الطويل المُتكوّن من مراحل عبارةٌ عن رحلة.

وعندما نأخذ كُلّ هذه الأشياء ونضعها مع بعضها، نحصل على نَسْخٍ استعاري مُعقَّد:

استعارة الحياة الهادفة رحلة

إذا استخدمنا التدوين من خلال السهم الدالّ على التكافُؤ، أمكننا التعبير عن ذلك من خلال الشكل التالي:

الرحلة	←	الحياة الهادفة
المسافر	←	الشخص الذي يحيا حياة
الوِجهات	←	أهداف الحياة
خُطة الرحلة (مسارها)	←	خُطة الحياة

يُحدِّد هذا النَّسْخ استعارة مُعقَّدة تتكوّن من أربع استعارات فرعية. فهي ناتجة عن (أ) المُعتقد الثقافي الذي يفترض أنّ كُلَّ شخص له هدف وغاية في الحياة، (ب) الاستعارتين الأوّليتين: **الغايات وِجهات والعمل حركة**، و(ج) كونِ السفر الطويل المُتكوِّن من سلسلة من الوِجهات عبارة عن رحلة.

وتنشأ أهمية هذه الاستعارات في حَيواتنا من اقتضاءات هذه الاستعارات. وهذه الاقتضاءات ناتجة عن معرفتنا الثقافية الشائعة عن الرحلات، وخاصة:

- تتطلّب الرحلة خُطة طريق تَقودك إلى وِجهاتك.
- قد تتخلّل الرحلةَ عراقيل، وعليك مُحاولة استباقها.
- عليك أنْ تُزوِّد نفسك بما تحتاج إليه في رحلتك.
- إذا كنتَ مُسافراً حَذراً، ينبغي أنْ يكون لك مسار أو خُطة سفر تُحدِّد لك أين تكون وفي أي وقت وأين ينبغي أنْ تذهب لاحِقاً. عليك أنْ تعرف دَوماً أين تُوجد وإلى أين ستذهب.

إنّ النُّسوخ الفرعية الثلاثة لاستعارة **الحياة الهادفة** رحلة تُحوِّل هذه المعرفة حول السفر إلى دليل للحياة:

- تَتطلَّب الحياة الهادفة تخطيطاً للوسائل التي تُمكّنك من بلوغ غاياتك.
- الحَيوات الهادفة قد تعترضها صُعوبات، وعليك أنْ تُحاول استباقها.
- عليك تزويد نفسك بما تحتاج إليه لمُواصلة حياتك الهادفة.
- بوصفك شخصاً حَذراً ذا أهداف في الحياة، عليك التوفّر على خُطة حياة إجمالية تُبيِّن الأهداف التي ترمي إليها ووقتها والأهداف التي تسعى إليها في المرحلة التالية. عليك أنْ تعرف دَوماً ما بَلَغْتَهُ وما ستُباشره لاحِقاً.

قدّمنا منطقَ هذه النُّسوخ واقتضاءاتها بطريقة خَطيّة مُتعاقبة. وهذا الأمر، وإن كان ضرورياً من أجل التفسير، فإنّه قد يكون مُضلِّلاً وخادعاً. من وِجهة نظر عَصبية، ما ناقشناه في إطار صِيغة خَطّية ينجُم عن الترابُطات المُوازية وحدوث

التنشيطات العَصبية بمُوازاة ذلك. إنّ المنطق الداخلي للاستعارة لا يعمل بالتعاقُب، بل يُنشِّط ويُحوسَب بمُوازاة ذلك.

من الأهمية بمكان أنْ نَتذكّر أنّ الاستعارات التصوُّرية تتجاوز المجال التصوُّري، إنّ لها تَبعات بالنسبة للثقافة المادية. مثلاً، تُحدِّد استعارة **الحياة الهادفة رحلة** معنى وثيقة ثقافية هامّة جداً؛ إنّها وثيقة سِيرة الحياة (أو ما يُسمّى السيرة الشخصية التي يُعبِّر عنها المُصطلح اللاتيني الشائع curriculum vitae). هذه السيرة تُبيِّن أين نكون طَوال الرحلة، وماذا نفعل في برنامجها. ويُفترَض أنْ يترك لدينا الأشخاص الذين "أتوا من بعيد" وعبروا بسرعة انطباعاً قوياً، وهو انطباع لن يُثيره أولئك الذين "تخلّفوا عن الموعد". الأشخاص الذين لم "يعثروا على وِجهة في الحياة" يُنظر إليهم باعتبارهم في حاجة إلى المُساعدة. يُفترض أنْ نُحسَّ بنوع من الألم إزاء أشخاص "فاتهم القطار"، وانتظروا فترة أطول ليبدأوا الرحلة. ويُفترض أيضاً أنْ نحسد أولئك الذين ذهبوا أبعد منّا وبسرعة أكبر.

إذا كان لك أدنى شكّ في أنك تُفكّر استعارياً، أو أنَّ استعارات ثقافية تُؤثِّر في حياتك، ألْقِ نظرة مُتفحّصة على تفاصيل هذه الاستعارة وكيف تتأثَّر بها كُلّ يوم حياتُك وحَيواتُ مَن حولك. عندما تفعل ذلك، تذكّرْ أنَّ هُناك ثقافات في العالم لا تُوجد فيها هذه الاستعارة. في هذه الثقافات، الناس يحيَوْن حَيواتهم فَحَسْب، ولا معنى عندهم لفكرة الحياة بدون اتّجاه، أو لفكرة أنْ "يفوتك القطار"، أو تتخلّف، أو تعجز عن التقدُّم في الحياة.

أساس الكُلّ هو أساس أجزائه

ليس لهذه الاستعارة المُعقَّدة التي فحصناها للتو، وهي استعارة **الحياة الهادفة رحلة**، أساس تجريبي خاص بها. ليس هُناك تَعالُق بين الحَيوات الهادفة وبين الرحلات في تجربتنا اليومية. فهل هذا يعني أنّ هذه الاستعارة لا أساس لها من أيِّ نوع؟

لا، على الإطلاق. إنّها تتألَّف من استعارات أوّلية، كما رأينا. وهذه الاستعارات الأوّلية لها أُسُسها. مثلاً، لكُلِّ استعارة من هاتين الاستعارتين: **الغايات وِجهات والعمل حركة**، أساسها التجريبي الخاص بها. وهذا الأساس

يُحتفَظ به عندما تُضَمّ الاستعارتان الأوّليتان إلى بعضهما في إطار استعارة مُعقَّدة أوسع. وعليه، فأساس استعارة **الحياة الهادفة رحلة** ناتج عن الأُسس الفردية لكُلّ استعارة أوّلية تدخل في تكوينها.

الحُبّ رحلة

يُمكن أنْ تُستخدَم الاستعاراتُ المُعقَّدة أساساً لاستعارات أعقد. لا تُوجد هذه البنية على مُستوى الاستعارة المُعقَّدة الواحدة فَحَسْب. تُوجد البنية أيضاً على مُستوى النَّسَق الاستعاري التصوُّري ككلّ. إنّ الترابُط العَصبي في الدماغ يجعل من الطبيعي أنْ تُبنى النُّسوخ الاستعارية المعقَّدة انطلاقاً من نُسوخ موجودة سلفاً، ابتداء من الاستعارات الأوّلية. ولنَنظُرْ إلى مِثال آخر، وهو استعارة مبنية انطلاقاً من استعارة **الحياة الهادفة رحلة**.

في ثقافتنا، يُتوقَّع من الشخصين اللذين يرتبطان ببعضهما في علاقة حُبّ طويلة، ألّا تكون لهما أهداف فردية في الحياة فَحَسْب، بل أنْ يكون لهما هدف يجمعهما في الحياة. ليست الحياة الفردية وحدها رحلة، فحياة الأزواج معاً يُفترض فيها أيضاً أنْ تكون رحلة ولها غايات وأهداف مُشتركة. كُلُّ رحلة حياة فردية تتّسم بنوع من الصُّعوبة، ولكن اختيار الأهداف المُشتركة والسعي لتحقيقها أمران في غاية الصُّعوبة. هكذا نحصل على استعارة مُعقَّدة ترتبط بالصُّعوبات التي يُواجهها الناس في وضع الأهداف المُشتركة والسعي لتحقيقها في إطار علاقة حُبّ طويلة المدى.

في استعارة **الحُبّ رحلة**، أهداف المُتحابّيْن المُشتركة في الحياة وِجهات، والمُتحابّان مُسافران، وصُعوباتهما عوائق للحركة. ولكن، ماذا عن علاقة الحُبّ؟ لنتذكَّر الاستعارتين الأوّليتين: **العلاقة سِياج** و**الحميمية قُرب**. عندما نضمّ هاتين الاستعارتين إلى بعضهما البعض نحصل على الاستعارة المُعقَّدة التالية: **العلاقة الحميمية سياج قُرب**. ولأنَّ المُتحابّيْن مُسافران في هذه الاستعارة، فإنّ سياجَ القُرب الأكثر طبيعية هو وسيلة النقل. والاستعارة التي نحصل عليها عبر وضع هذه الأجزاء مع بعضها واشتقاق الاقتضاءات، هي:

استعارة الحبّ رحلة

الحبُّ رحلة

المُتحابان مُسافران

أهدافهما المُشتركة في الحياة وِجهات

العلاقة وسيلة نقل

الصُعوبات عوائق للحركة

في ثقافتنا، يُعدُّ هذا هو الفَهْم المُتفق بشأنه والثابت والراسخ لعلاقة الحُبّ وللصُّعوبات الكامنة في وضع الأهداف المُشتركة والسعي إلى تحقيقها. وهذه الاستعارة التصوُّرية تعكسها عبارات تواضُعية من قَبيل:

> انظر كم سِرْنا. كان طريقاً طويلاً ومُتعرجاً. لا يُمكننا العودة إلى الوراء الآن. نحن في مُفترق الطُّرق. إنّنا نسير في اتجاهين مُختلفين. ربما ينبغي أنْ يسير كلٌ منا في طريق. هذه العلاقة لا تتحرَّك ولا تسير في أيِّ اتجاه. إنَّ عجلاتنا تغزل (تدور في مكانها). علاقتنا حَادت عن الطريق. هذا الزواج على شفير الهاوية. نحن نُحاول أنْ نُجنِّب هذه العلاقة الغَرَق. ربما وجب علينا أنْ نُغادر هذا المَرْكب.

تربط استعارةُ الحبِّ رحلة نَسَقيّاً المعانيَ الحَرْفيّة لهذه العبارات المُرتبطة بالسفر بالمعاني التي تُوافقها في مجال الحُبِّ.

الاستعارات تُستخدم أداةً للتفكير

قد يكون أهمَّ شيءٍ ينبغي أنْ نفهمه بصدد الاستعارات التصوُّرية أنّها تُستخدَم أداة للتفكير. فالنَّسْخُ الحبُّ رحلة لا يسمح باستعمال ألفاظ السفر للحديث عن الحُبِّ فَحَسْب. هذا النَّسْخ يُتيح أشكالاً من التفكير في السفر تُستعمل في التفكير في الحُبِّ. إنّها تشتغل على هذا النحو فتنسخ استنتاجات حول السفر في استنتاجات حول الحُبِّ، فتُغني بذلك تصوُّر الحُبِّ وتُوسّعه ليشمل الحُبَّ باعتباره رحلة.

لِننظُرْ، مثلاً، إلى أربعة أشياء نعرفها عن الطُّرق المَسدودة:

1 - الطريق المسدُود لا يُؤدّي إلى أيِّ اتّجاه.

2 - اِفرضْ أنّ للمُسافرَيْن وِجهات مُشتركة يُحاولان بلوغها. الطريق المسدُود لن يُتيح لهما التقدّم المُتواصل نحو هذه الوِجهات.

3 - يُشكِّل الطريق المسدُود عائقاً لحركة وسيلة النقل، واستمرار وسيلة النقل في مسعاها أمر مستحيل.

4 - السفر بواسطة وسيلة نقل نحو وِجهات مُعيّنة يتطلَّب جُهداً، وإذا كان المُسافران يُوجدان في طريق مسدُود، فإنّ جُهدهما يذهب هَباء.

والآن، لِننظرْ إلى نَسْخ الحبّ رحلة، الذي نُكررّه هنا للمُلاءمة:

الحبُّ رحلة

المُتحابّان مُسافران

أهدافهما المُشتركة في الحياة وِجهات

العلاقة وسيلة نقل

الصُّعوبات عوائق للحركة

ولْنطبّقه على العبارات المُتعلقة بمعرفة السفر المُقدمة في النُّقط 1-4. في هذه الحالة، سنحصل على النُّقَط 1'-4'، التي ترتبط بعلاقات الحُبِّ:

1' - الطريق المسدُود لا يسمح بمُواصلة أهداف الحياة المُشتركة.

2' - اِفرضْ أنّ لمُتحابَّيْن أهدافاً مُشتركة في الحياة يُحاولان بلوغها. الطريق المسدُود لن يُتيح لهما التقدُّم المُتواصل نحو أهداف الحياة هاتِه.

3' - يُشكِّل الطريق المسدُود صُعوبة بالنسبة لعلاقة الحُبِّ، واستمرار علاقة الحُبِّ في مسعاها أمر مستحيل.

4' - الاتّجاه في علاقة حُبّ نحو أهداف حياة مُعيّنة يتطلَّب جُهداً، وإذا كان المُتحابان يُوجدان في طريق مسدُود، فإنّ جُهدهما يذهب هَباء.

بالطبع، ليس من الضَّروري أن يُبنى الحبُّ تصوُّرياً من خلال الرحلة. وفي الواقع، لا نَعثُر في العديد من الثقافات على تصوُّر تواضُعي كهذا للحُبّ. ولكن، في أمريكا، من المألوف أنْ يُتصوَّر الحُبّ بهذه الطريقة آلياً ونَمطياً بدون خيار واعٍ أو مُجرَّد تفكير. إنّ استعارة الحُبّ رحلة تفرض البنية الاستنتاجية للسفر على علاقة الحُبّ. وحين يُفكّر المرء في الحُبّ بألفاظ السفر، يتحدّث عنه بهذه الألفاظ.

يـنصُّ نَسْخُ الحُبّ رحلة على تعميم يشمل كُلّاً من نَماذج الاستنتاج واللُّغة. إنّه يَنسخ نَماذج استنتاج ترتبط بالسفر، من مثل 1-4، ويسحبها على نَماذج ترتبط بالحُبِّ، من مثل 1'-4'. كما أنّه يَنسخ أيضاً عبارات من قَبيل "الطريق المسدُود"، و"عجز عن التقدّم"، و"العجلات تَغزل"، ويسحبها على معانٍ تُوجد في مجال الحُبّ. وبإيجاز، فإنّ هذا النَّسْخ ينصّ على تعميمٍ يضمُّ نوعين من المُعطيات - مُعطيات استنتاجية ومُعطيات لُغوية.

هل هذا النَّسْخ صحيح معرفياً؟ بمعنى آخر، هل هو تَوافُقٌ حيّ في النَّسَق التصوُّري للمُتكلّمين، أم هو مُجرَّد تحليل لاحِق لشيء كان حيّاً فيما مضى ولم يَعدْ كذلك الآن، شيء عبارة عن بقايا لُغوية تقريباً لنَسخ تصوُّري ميّت الآن؟ من أنواع البراهين على أنّ الاستعارات التصوُّرية اليومية التواضُعية حيّة أنّه بالإمكان أنْ نستعملها بطريقة نَسَقيَّة لفهم استعارات جديدة مُوسَّعة بصورة آلية ودون تفكير واعٍ.

الاستعارة الجديدة

بعد فترة قصيرة من اكتشاف نَسْخ الحُبّ رحلة، ظهرت كلمات أُغنية اشتُهرت، وتقول "نحن نسوق على الخطّ السريع في الطريق السيّار للحُبِّ" (we're driving in the fast lane on the freeway of love). مُعظم الناس لا يَجدون صُعوبة في فَهْم ما تعنيه هذه الكلمات. وفي الحقيقة، فَهُم قد لا يَنتبهون إلى أنّها تحتاج إلى سَيرُورة تأويل. فكيف يكون هذا مُمكناً؟

إذا كان ما نقوله صحيحاً، من أنّ نَسْخاً تصوُّرياً حقيقياً من الناحية المعرفية، من النوع الذي ناقشناه أعلاه، يُوجد في نسقنا التصوُّري، فإنّ هذه

العبارة الجديدة سيكون لها معنى بوصفها امتداداً وتوسيعاً نَسَقيّاً لهذا النَّسْخ. الحبُّ هنا يُتصوَّر أيضاً باعتباره رحلة. وهنا أيضاً، هُناك استنتاجات من مجال السفر تُسحَب على مجال الحُبِّ. وهنا أيضاً تَعكس اللُّغةُ كونَ الحُبّ يُتصوَّر من خلال السفر.

السؤال الذي يُطرح هو هل هذه الاستعارة الجديدة هي حقاً مِثال من أمثلة هذا النَّسخ ذاته. من السهل أنْ نُبيِّن أنّها كذلك. فهذا النَّسخ يَنسحب على استنتاجات حول سِياقة السيارة في الخطوط السريعة على الطريق السيّار ويُعطي نَماذج استنتاج حول علاقة الحُبِّ. ولننظُرْ الآن إلى نَمُوذَج الاستنتاج حول السِّياقة على الطريق السريع:

> الطريق السريع: المُسافران في وسيلة نقل يسيران على الطريق السريع مما يجعلهما يتقدّمان كثيراً في وقت وجيز. ولكن هُناك خطر مُحتمل، إذ قد تتحطّم وسيلة النقل أو يُصدَم المُسافران. ومع ذلك يجد المُسافران سُرعة وسيلة النقل والخطر أمرين مُثيرين.

والآن، لنسحبْ الأجزاء التالية من نَسْخ الحُبّ رحلة على الطريق السريع:

المُحبّان مُسافران

علاقة الحُبِّ وسيلة نقل

والنتيجة هي الطريق السريع':

> الطريق السريع': المُتحابان في علاقة حُبّ يسيران على الطريق السريع مما يجعلهما يتقدّمان كثيراً في وقت وجيز. ولكن هناك خطر مُحتمل، إذ قد تتحطَّم علاقة الحُبِّ أو يُصدَم المُتحابّان. ومع ذلك يجد المُتحابّان سُرعة العلاقة والخطر أمرين مُثيرين.

لا يقتصر الأمر على كون ألفاظ السفر تُستخدَم للحديث عن الحُبِّ، كما هي في استعمالنا اليومي لاستعارة **الحُبّ رحلة**. إنّ ما هو دالّ هنا أنّ نفس النَّسْخ

يُستخدَم لنَسخ نَماذج الاستنتاج الجديدة المُتعلقة بالسفر وسحبها على نَماذج الاستنتاج المُتعلِّقة بالحُبِّ. وهذا هو معنى أنْ تكون عبارة استعارية مثالاً جديداً من النَّسخ الاستعاري الحُبّ رحلة.

المَسكوكات الاستعارية والتخييل الذِّهني

إنّ جُزءاً دالّاً من العبارات اللُّغوية لاستعارة الحُبّ رحلة عبارة عن مسكُوكات: على شفير الهاوية، حادَ عن الطريق، عجلاتُ تَغزل. وقد اعتُبرَت المسكُوكات، في اللِّسانيات التقليدية، اعتباطية-إنّها مُتواليات من الألفاظ بإمكانها أنْ تعني أيَّ شيءٍ على الإطلاق. ولكن هذه المسكُوكات ليست اعتباطية. إنّ معناها يُحفِّزه النَّسْخُ الاستعاري وبعض الصُّوَر الذِّهنية التواضُعية. انظرْ، مثلاً، إلى الجُملة التالية: "إنّ عجلات علاقتنا تدور كالمِغزل (أو تغزل)". ترتبط بالعبارة المسكُوكة "تدور كالمِغزل" صورةٌ ذهنية تواضُعية غنيّة، ولدينا معرفة كبيرة بهذه الصورة:

> العجلات عجلات سيارة. العجلات تدور كالمِغزل، ولكن السيارة لا تتحرّك. السيارة عالقة (إما بوحل أو ثلج أو جليد). المُسافران يُريدان أنْ تتحرّك السيارة بحيث يُمكنهما التقدّم في رحلتهما. وهما ليسا سعيدين أنْ تَعْلَق السيارة. ويَبذلان جُهداً كبيراً لجعل السيارة تتحرّك، ويُحسّان بالإحباط.

تَنسخ استعارة الحُبّ رحلة هذه المعرفة المُرتبطة بهذه الصورة التواضُعية في المعرفة حول علاقة الحُبّ. بما أن السيارة وسيلة نقل، فإنّ النَّسْخ الفرعي علاقة الحُبّ وسيلة نقل تَنطبق على السيارة. ولكن، بما أنَّ النَّسْخَ الحُبّ رحلة لا يُشير إلى العجلات، فإنّ المعرفة المُرتبطة بالعجلات نفسها، وبكونها تدور كالمِغزل، لا تُنسَخ. والمادة التي تَعلَق فيها السيارة (الثلج أو الوحل) لا تُنسَخ بدورها. وهذه هي المعرفة التي تُنسَخ:

> العلاقة عالقة. المُحبّان يُريدان أنْ تكون العلاقة قائمة بحيث يتمكّنان من

الاستمرار في التقدّم نحو أهداف حياتهما المُشتركة. وهما لَيسا سعيدين بأنْ تعلَق علاقتُهما. ويَبذلان جُهداً كبيراً لجعل العلاقة تتحرّك، ويُحسّان بالإحباط.

هذا ما يعنيه أنْ "تدور العجلات كالمِغزل" في علاقة حُبّ.

سنُسمّي مسكُوكات من هذا القبيل "مسكُوكات استعارية". كلُّ مسكُوك استعاري يأتي بصورة ذِهنية تواضُعية مع معرفة بهذه الصورة. وينسخ نسخ استعاريّ تواضعيّ معرفة هذا المجال-المصدر في معرفة المجال-الهدف.

لُوحظ باستمرار أنّ المسكُوكات لا يَنتج فيها معنى الكُلّ عن معنى الأجزاء التي تُشكِّله. هذا صحيح في حالة المسكُوكات الاستعارية. ولكن هذا لا يعني أنّ معنى أجزاء المسكُوك لا يلعب أيَّ دور معرفي في معنى المسكُوك بِرُمَّته. في المِثال السابق، يلعبُ مَعْنَيا الغَزْلِ والعجلات دوراً معرفياً مُهماً. إنَّهما يستدعيان معاً الصورة التواضُعية والمعرفة المُرتبطة بها. في الصورة، تُشير العجلات إلى عجلات السيارة، ويُشير الغزْل إلى ما تقوم به العجلات. ولكنّ الوظيفة المعرفية لمعنيي هذين الجُزءين من المسكُوك تنتهي هُناك. ينسخ نسْخُ الحبّ رِحلة جُزءاً من المعرفة المُستدعاة، وليس الجُزء المُرتبط بالعجلات والغزل.

وقد برهَن غيبس والمُشتغلون معه (Gibbs 1994، 2أ)، من خلال مجموعة من التجارب، على الواقعية المعرفية لهذه الصور ولنُسوخ المعرفة هاتِه.

إنّ المسكُوكات الاستعارية هامّة فَلْسَفياً من عِدَّة نواحٍ. فهي، أولاً، تُبرز شيئاً أساسياً في المعنى، وهو أنّ الألفاظ قد تُشير إلى أجزاء من صُور ذهنية تواضُعية.

ثانياً، تُبيّن المسكُوكات الاستعارية أنّ الصُور الذِّهنية لا تتنوّع بالضرورة بشكل كبير من شخص إلى آخر. على عكس هذا، هُناك صُوَر ذهنية تواضُعية تشترك فيها نسبة واسعة من مُتكَلمي لُغة من اللُّغات.

ثالثاً، تُبيِّن المسكُوكات الاستعارية أنّ جُزءاً دالاًّ من المعرفة الثقافية يتّخذ شكل صُور تواضُعية ومعرفة ترتبط بهذه الصُوَر. فكُلٌّ منّا يَبدو أنّ له آلافاً من الصُور التواضُعية التي تُشكِّل جُزءاً من الذاكرة بعيدة المدى.

رابعاً، إنّ المسكُوكات الاستعارية تُتيح إمكان ارتباط جُزء دالّ من التبايُنات المُعجمية عَبر اللُّغات بالتبايُنات على مُستوى التخييل التواضُعي. فالنُّسوخ الاستعارية نفسها التي تَنطبق على صُور مُتباينة ستنتُج عنها عبارات لُغوية مُتباينة لهذه النُّسوخ.

خامساً، تُبيِّن المسكُوكات الاستعارية بشكلٍ مُثير أنّ معنى الكُلّ ليس مُجرد تأليف لمعاني الأجزاء. فالعلاقة بين معنى الأجزاء ومعنى الكُلّ علاقة مُعقَّدة. الألفاظ تستدعي صورة؛ والصورة تأتي مُحمَّلة بمعرفة؛ والاستعارات التواضُعية تَنسخ الأجزاء المُلائمة من هذه المعرفة في المجال-الهدف؛ والحصيلة هي معنى المسكُوك. وعليه، فإنّ المسكُوك الاستعاري ليس مُجرَّد تعبير لُغوي عن نَسخ استعاري. إنّه التعبير اللُّغوي عن صورة، إضافة إلى معرفة حول هذه الصورة، إضافة إلى نَسخ استعاري أو أكثر. من الهامّ أنْ نفصلَ هذا الجانب من المعنى الذي يرتبط بالنَّسخ الاستعاري العام عن ذلك الجُزء الذي يرتبط بالصورة وبمعرفة الصورة.

لِمَ نستعمل مُصطلح استعارة؟

نستطيع الآن أنْ نُبيِّن لماذا من المُلائم استعمال مُصطلح استعارة لكُلٍّ من الحالات اليومية والحالات الجديدة. السبب في ذلك أنّ نفس النُّسوخ تُغطّي نوعيْ الحالات كليهما. تقليدياً، سُميَت الحالات الجديدة وحدها استعارات. غير أنّ لايكوف وتورنر (أ، 1989) بيّنا بشكل مُفصَّل في دراستهما للاستعارات الشعرية، أنّ نظريَّة الحالات الجديدة هي نفسها النظريَّة التي يُمكن أنْ ترصد الحالات التواضُعية. ولهذا، فإن نظريَّة النَّسخ التصوُّري العابر للمجالات هي تحديداً النظريَّة التي نحتاج إليها لرصد الحالات التقليدية للعبارات الاستعارية الجديدة. ولهذا من الأفضل تسميتها نظريَّة الاستعارة.

التعدّدية الاستعارية

استعارات مُتعدّدة لتصوُّر واحد

اقتصرنا أعلاه على مُناقشة حالات للاستعارة التصوُّرية الواحدة التي تنصبّ

على تصوُّر واحد، مثل استعارة الرحلة للحُبّ. ولكن التصوُّرات المُجرَّدة تُبْنْيَن نَمطياً بأكثر من استعارة تواضُعية. لِننظرْ، مثلاً، كيف يُبَنْيَن تصوُّر الحُبّ من خلال عِدَّة استعارات.

يُقدّم غيبس (أ1، 1994) "بروتوكولاً" مأخوذاً من بحثه حول بناء تصوُّر الحُبّ. وفيما يلي، تُقدِّم شابة تعريفها للحُبّ، أولاً، ثم تصف أول تجربة حُبّ لها، ثانياً.

> إنّه الانشغال الشامل بآخر. تقتسم معه نفسك ولكنّك لا تُعطيها إيّاه. تُحسُّ وكأنكما كِيان واحد، وتُحسُّ بميل إلى التواطُؤ، وتعرف الآخر جيداً بإثارة. شَرر كهربائي يجعلك تستمر مُستمتعاً.
> أصابني على رأسي عندما تبيّنتُه أول مرَّة. جَسَدي امتلأ بطاقة مُتدفقة. شرارات تعبُر عبر مسامّي عندما أُفكر فيه أو في أشياء قُمنا بها معاً. رغم أنّ الابتسامة كانت لا تُفارق مُحيّاي، فقد كنتُ فزعةً ممّا يعنيه ذلك حقيقة. كُنت خائفة من أنْ أُعطي نفسي لأحد غيري. شعرتُ بهذا الإحساس يخترق معدتي، وهو الإحساس الذي تشعر به أول مرّة تقع فيها عينك على شخص تحبُّه. نعِمتُ برفقته، ولم أتعبْ منه قط. أحسستُ نفسي مَغمُورة، ومُثارة، ومُرتاحة، وقَلِقة. كنت أشعر بالدفء عندما أسمع صوته، أو أحسّ بحركات جَسَده، أو عندما أشتمّ رائحته. عندما نكون معاً، نتلاءم وكأننا أجزاء لعبة تأليف، نتقاسم، ونقوم بأشياء لبعضنا البعض، نعرف بعضنا البعض، ونُحسُّ بنفَس بعضنا البعض.

تجربةُ الحُبّ عندنا تجربةٌ قاعدية-قاعدية مثل تجربة الحركة لدينا، أو تجربة القوة الفيزيائية، أو تجربة الأشياء. غير أنّ هذه التجربة ليست مُبَنْيَنة بشكل بالغ اعتماداً على ألفاظها هي. هُناك بعضٌ من البنية الحَرْفية (أي غير الاستعارية) يتعلّق بالحُبّ في ذاته: مُحبّ، ومحبوب، وأحاسيس حُبّ، وعلاقة لها بداية ونهاية في غالب الأحيان.

غير أنّ هذه البنية ليست سِوى جُزء طفيف. إنّ النَّسَق الاستعاري يُقدّم لنا أكثر بكثير من هذا. عندما نفهم تجربة الحُبّ، عندما نُفكّر في الحُبّ ونتحدث عنه، لا خيار لنا سوى تصوُّرِ الحُبّ، في مُعظمه، من خلال استعاراتنا

التواضُعية-أيْ أننا لا نبني تصوّره اعتماداً على ألفاظه ذاته، وإنما من خلال تصوُّرات أُخرى كالرِّحلات والقوى الفيزيائية. عندما نُفكّر في الحُبّ ونتحدث عنه، نَستورد البنية الاستنتاجية واللُّغة من هذه المجالات التصوُّرية الأُخرى. والآليّة المعرفية التي نَعتمدها هي النَّسخُ التصوُّري العابر للمجالات. وهذه الآلية العَصبية، بقدر ما يُمكن أنْ نُقدِّر حالياً، شبيهة بتلك الآليّة التي ترِد في نظريّة نارايانان العصبية.

وكلُّ نَسْخ محصور بالأحرى: بنية تصوُّرية صغيرة في مجالِ مصدرٍ منسوخةٌ في بنية تصوُّرية صغيرة أيضاً في المجالِ الهدفِ. وبالنسبة لمجال تجربة غني وهام مثل مجال الحُبّ، لا يكفي نسخٌ تصوُّري واحد ولا يسمح لنا بأن نُفكّر في تجربة الحُبّ ونتحدّث عنها ككُلّ. هُناك حاجة إلى أكثر من نَسخ استعاري.

لقد كتبنا (أ1، لايكوف وجونسون، 1980)، كما كتب كوفيكسيس (أ1، 1986، 1988، Kövecses (1990، كثيراً عن النَّسَق التواضُعي لاستعارات الحُبّ. فالحُبّ يُتصوَّر تواضُعياً من خلال الرحلة، مثلاً، ومن خلال القوة الفيزيائية، ومن خلال المرض، والسحر، والجُنون، والاتحاد، والقُرب، والسخُونة، ومَنْح النفس، والأجزاء المُتكاملة لشيء واحد، والاعتناء. والتعرّف والوصف اللذان قدّمتهما الشابة أعلاه يَعكسان كُلَّ هذه الاستعارات التصوُّرية، التي تُعدّ تواضُعية في ثقافتنا.

في الفلسفة، التعدّدية الاستعارية هي المعيار والقاعدة. فجُلّ تصوُّراتنا الفَلْسَفية المُجرَّدة ذات الأهمية، بما في ذلك، الزّمن، والسببية، والأخلاق، والذِّهن، كلُّها تُبنى تصوُّرياً اعتماداً على استعارات مُتعدّدة، وأحياناً يتمّ ذلك بحوالى دزينتين من هذه الاستعارات. وما تقوم به نَمطياً كُلّ نظريَّة من هذه النظريات الفَلْسَفية هو اختيار إحدى هذه الاستعارات واعتبارها "صائبة" أو "صحيحة"، شأنها شأن المعنى الحَرْفي للتصوُّر. من أسباب وجود الكثير من الجِدال في النظريات الفَلْسَفية أنّ فلاسفة مُختلفين اختاروا استعارات مُختلفة واعتبرُوها الاستعارة "الصائبة"، مُتجاهلين أو مُخطِّئين كُلّ البنيات الاستعارية الشائعة للتصوُّر. وقد قام الفلاسفة بهذا لأنّهم يفترضون أنّ التصوُّر ينبغي أن يكون له منطق واحد وواحد فقط. ومن الرُّدود الفَلْسَفية المعهودة أنه لا دَخْلَ

للبنية الاستعارية في التصوُّر إطلاقاً، وأنّ التصوُّرات حَرْفية ومُستقلة عن الاستعارة.

هل التصوُّر مُستقل عن استعاراته؟

هل تصوُّر الحُبّ مُستقل عن الاستعارات التي تُبَنْيِن الحُبّ؟ الجواب بالنفي الصريح. إنّ استعارات الحُبّ تُكوّن بشكل دالّ تصوُّرَنا للحُبّ. تَصوَّرْ تصوُّراً للحبّ بدون قوة فيزيائية -أيْ بدون انجذاب، وكهرباء، ومغناطيس- وبدون اتِّحاد، أو جُنون، أو مرض، أو سحر، أو اعتناء، أو رحلات، أو قُرب، أو سخُونة، أو مَنْحٍ للذات. اترُكْ كُلَّ هذه الطُّرق الاستعارية في تصوُّر الحُبّ، ولن تَعثُر بعد ذلك على تصوُّر الحُبّ ككُلّ. ما سيتبقّى هو الهيكل الحَرْفي تقريباً: مُحِبّ، ومحبُوب، وأحاسيس حُبّ، وعلاقة لها بداية ونهاية. بدون الاستعارات التصوُّرية التواضُعية للحُبّ، لا يتبقّى لنا سوى الهيكل، المُجرّد من كُلّ ما يصنع غنى التصوُّر. لو كان الناس قد أُجبِروا، بكيفية من الكيفيات، على التحدّث عن الحُبّ والتفكير فيه باستخدام هذا القليل الحَرْفي، فإنّ مُعظم ما فُكِّر فيه وما قيل حول الحُبّ على مرّ العصور لم يكن ليُوجَد. بدون هذه الاستعارات التواضُعية، سيكون من المُستحيل افتراضياً أنْ نُفكِّر بصدد الحُبّ أو نتحدّث عنه. فجلُّ الشعر المُرتبط بالحُبّ في تقليدنا ليس سوى تطوير وتوسيع لهذه الاستعارات التصوُّرية.

مُلاءَمة الاستعارة

ما معنى أنْ تكون الاستعارة مُلائمة؟ أولاً، الاستعارة قد تلعبُ دَوراً دالّاً في بَنْيَنة تجربة الفرد. لنأخُذْ، مثلاً، استعارة **التجارب العاطفية قوى فيزيائية**، وهي استعارة قد يُقهَر فيها المرء وقد يُهزَم بواسطة العاطفة، أو قد تكون فيها التجارب العاطفية صادمة أو مُؤلمة ومُوجعة. وقد نُجرِّب الأحاسيس بنفس الطريقة التي نُجرِّب بها بعض القوى الفيزيائية. التجربة العاطفية قد تكون مُؤلمة أو مُمزِّقة. بإيجاز، هُناك بعض الاقتضاءات الاستعارية المُؤسَّسة على منطق المجال المصدر، التي يُمكن أنْ تكون صادقة لأنّ الاستعارة تُبَنْيِن التجربةَ ذاتها. وعليه، حين تكون تجاربُنا العاطفية هي الموضوع الذي نُفكّر فيه ونتحدّث عنه، فإنّ استعارة **التجارب العاطفية قوى فيزيائية** قد تكون مُلائمة.

ثَمّة طريقة أُخرى قد تكون بها الاستعارة مُلائمة؛ وذلك عندما تكون لها

اقتضاءات غير استعارية. لنأخُذْ، مثلاً، استعارة الحُبّ رحلة. ولننظُرْ إلى العبارة التالية: "إنّنا نسير في اتجاهين مُختلفين" عندما تُقال عن علاقة زواج. بالنظر إلى أنّ أهداف الحياة المُشتركة وِجهات في هذا النَّسخ، فإنّ الفكرة الاستعارية التي تتلخّص في السير في اتجاهين مُختلفين تقتضي أنّ الزوجين لهما أهداف مُشتركة مُتباينة في الحياة لا تتلاءم مع الزواج. هذا اقتضاء استعاري قد يكون صادقاً أو كاذباً حَرْفياً.

هل يعني هذا أنّه علينا ببساطة أنْ نُعوِّض الاستعارة بشُروط الصدق الحَرْفي؟ لا، على الإطلاق. إنّ الاستعارة، في جُلّ الحالات، تُستخدَم للتفكير، وقد تفرض وجوداً (أو أُنطولوجية) غير حَرْفي يكون حاسماً في هذا التفكير، وقد لا يوجد أيّ بناء تصوُّري غير استعاري يُلائم التفكير بواسطة هذا التصوُّر. وعِلاوة على هذا، قد لا تكون كلُّ اقتضاءاته صادقة حَرْفياً. بعبارة أُخرى، قد يكون النَّسخ الاستعاري مُلائماً في بعض مظاهره، ولا يكون كذلك في بعض المظاهر الأُخرى.

الفكرة الأساس هنا أنّه لا يُمكننا تجاهل الاستعارات التصوُّرية. ينبغي دراستها بعناية. علينا أنْ نتعلّم متى تكون الاستعارة مُفيدة للفكر، ومتى تكون حاسمة للفكر، ومتى تكون خادعة ومُضلّلة. والاستعارة التصوُّرية قد تكون كُلّ هذه الثلاثة.

إنّ مفهوم مُلاءمة التصوُّر الاستعاري يتطلّب في حدِّ ذاته واقعية مُجسَّدة. فالمُلاءمة تتوقف على تجربة المُستوى القاعدي وعلى الفَهْم الواقعي والمُؤسَّس جَسَدياً لمُحيطنا.

مُلخص

إن أغلب تصوُّراتنا المُجرَّدة الأهمّ، انطلاقاً من الحُبِّ إلى السببية وإلى الأخلاق، تُبنى تصوُّراتُها عبر عِدّة استعارات مُعقّدة. وتُشكِّل هذه الاستعارات جُزءاً أساسياً من هذه التصوُّرات، وبدُونها تكون الاستعارات هيكلاً فَحَسْب، أو مُجرَّدة من كلِّ البنية التصوُّرية والاستنتاجية تقريباً.

وكلُّ استعارة مُعقَّدة مبنية بدورها انطلاقاً من استعارات أوّلية، وكلُّ استعارة أوّلية مُجسَّدة بثلاث طُرق: (1) مُجسَّدة عبر التجربة الجَسَدية في العالم، التي

تقرن التجربة الحِسّية الحَركية بالتجربة الذاتية. (2) ينشأ منطق المجال-المصدر من البنية الاستنتاجية للنَّسق الحِسّي الحَركي. (3) تتحقّق عَصبياً في وزن الاشتباك العَصبي المُتعلّق بالترابُطات العَصبية.

إضافة إلى هذا، يُشكّل نَسق الاستعارات الأوّلية والمُعقّدة جُزءاً من اللاوعي المعرفي، وفي أغلب الأوقات لا نصل إليه مُباشرة، ولا نتحكّم في استعماله، ولا نُراقبه.

وهكذا، فإنّ التصوُّرات المُبَنْيَنة بعدَّة استعارات مُعقّدة تُمثّل المظاهر الثلاثة للذِّهن التي تُشكّل المحاور المركزية في هذا الكتاب: اللاوعي المعرفي، وتجسُّد الذِّهن، والفكر الاستعاري.

6

الواقعية المُجسَّدة

العلم المعرفي في مقابل فَلْسَفة القَبْليات

أوْجَزنا أعلاه النتائج الثلاث التي توصّل إليها العلم المعرفي، وهي النتائج التي اتّخذناها مَحاور لهذا الكتاب. وفي هذا الصدد، يَبرُز اعتراضان بصورة طبيعية.

أولاً، لا يقبل كلُّ العُلماء المعرفيين بكلّ هذه "النتائج". فالعديد من هؤلاء العُلماء تربُّوا في حِضن الفَلْسَفة التحليلية، التي تنصّ على أنّ التصوُّرات حَرْفية وغير مُجسَّدة. فهؤلاء الذين لُقِّنوا التسليم بهذا الرأي يميلون إلى الرفض التام (1) لوجود التصوُّرات الاستعارية و(2) لفرض بنية الفكر وتحديدها من خلال الجَسَد أو الدماغ أو من خلالهما معاً.

ثانياً، ينفي العديد من فلاسفة ما بعد الحداثة وفلاسفة علم آخرين أتوا بعد كُونْ (Post-Kuhnian) أنْ يكون للعلم المعرفي "نتائج" باستطاعتها مدّنا بالأسس التي تُمكِّننا من انتقاد رأي فَلْسَفي مُعيّن. ويذهبون إلى أنّ كُلّ ما يستطيع العلمُ المعرفي القيام به هو إقامة بعض الادّعاءات اعتماداً على حكايات وقِصَص مبنية ثقافياً. من المنظور الجذري ما بعد الحداثي، لا يُمكن لأيِّ علم، بما في ذلك العلم المعرفي، أنْ يخلوَ من الافتراضات الفَلْسَفية الحاسمة التي سمّيناها هاهنا النتائج. ولذلك، يقولون، فالعلم المعرفي ليس بوسعه أنْ يكون أساساً لنقد الفَلْسَفة الموجودة، مثلما لا يُمكنه أنْ يُزوِّدنا بأساس لنظريَّة فَلْسَفية بديلة.

هذان الاعتراضان يطرحان كِلاهما مسألة مدى خُلوّ العلم المعرفي من المُسلَّمات الفَلْسَفية القَبلية التي تصنع "نتائجه". في الحالة الأولى، السؤال هو هل يُمكن للعلم المعرفي، أو هل عليه، أنْ يخلُوَ من افتراضات الفَلْسَفة التحليلية ومُسلَّماتها. في الحالة الثانية، السؤال المطروح هو هل بإمكان البحث العلمي الذي يَنصبّ على الذِّهن عامّة أنْ يقود إلى نتائج لم تُحدِّدها هذه الفَلْسَفة أو تلك.

لنفحصْ هذين الاعتراضين بالترتيب.

تصوُّران للعلم المعرفي

الفَلْسَفة هي ذلك الجزء الضِّمني، وإنْ لم يُعترَف به دَوماً، في كُلّ المباحث الفكرية التي تُحدِّد، عند العديد من الباحثين، تصوُّر العلم المعرفي. هُناك على الأقل مُقاربتان للعلم المعرفي أبرزتْهما تعهّدات فَلْسَفية مُختلفة: الجيل الأول من العلم المعرفي الذي سلَّم بأغلب المُعتقدات الأساسية في الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية، والجيل الثاني الذي ساءَل مُعظَم هذه المُعتقدات انطلاقاً من أُسس تجريبية.

تقتضي هاتان الصِّيغتان للعلم المعرفي تصوُّرين مُتباينين جدّاً لطبيعة الفَلْسَفة، ولذلك وجب فحص افتراضاتهما الفَلْسَفية بتفصيل.

الجيل الأول: العلم المعرفي للذِّهن غير المُجسَّد

دشَّن العلمُ المعرفي بدايته في سياق يتحدَّد من خلال افتراضات التقليد الفَلْسَفي الأنغلوأمريكي (انظر الفصلين 12 و21). ونشأ العلم المعرفي من الجيل الأول في الخمسينيات والستينيات، مُركِّزاً على أفكار ترتبط بالحَوْسَبة الرمزية (غاردنر 1985). وقد قبل دون تشكيك ذلك الرأي السائد الذي يقول إنّ التفكير/العقل خالٍ من الجَسَد، أو غير مُجسَّد وحَرْفي -كما في المنطق الصُّوري أو في مُعالجة نَسق من الرُّموز. خلال هذه السنوات، كانت الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية تتفق إلى حدٍّ بعيد مع بعض الأنْمُوذَجات المُهيمِنة في هذا التاريخ: الأعمال الأولى حول الذكاء الاصطناعي، وعلم النفس المُرتبط بسَيرُورات المعلومات، والمنطق الصُّوري، واللِّسانيات التوليدية، والأنثروبولوجيا المعرفية الأولى؛ كل هذا لعب دوراً في الجيل الأول من العلم المعرفي. وكان العديد من العاملين في إطار هذه الأنْمُوذَجات قد تدَرّبوا على استخدام افتراضات الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية ومُسلَّماتها.

وهكذا، كان يبدُو طبيعياً افتراضُ أنّ الذِّهن يجب أنْ يُدرَس من خلال وظائفه المعرفية، في تجاهل لارتباط هذه الوظائف بالجَسَد وبالدماغ. إنّ الذِّهن، من هذا المنظور "الوظيفي"، نُظر إليه استعارياً بوصفه نوعاً من البرنامج

الحاسُوبي المُجرّد الذي يُمكنه أنْ يجري على أيِّ برنامج حاسُوبي مُناسب (أو أيِّ برمجية). وكان من تَبِعات هذه الاستعارة أنّ العتاد -أو "الجهاز" بالأحرى- كان يُنظر إليه على أنّه لا يقول أيَّ شيء بالمرّة عن طبيعة البرنامج؛ أيْ أنّ خُصوصيات الجَسَد والدماغ لا تُسهم بشيء في طبيعة التصوُّرات البشرية وفي طبيعة الفكر. كانت هذه الفَلْسَفة فَلْسَفة بدون لحم (بدون جَسَد). لم يكن ثمّة جَسَد في هذا التصوُّر للذِّهن.

هكذا افترض العلم المعرفي الأول ثُنائية صارمة حيث الذِّهن مُحدَّد بوظائفه الصُّورية، في استقلال عن الجَسَد (ج2، هوغلاند Haugeland 1985). وما أُضيفَ من الذكاء الاصطناعي، والمنطق الصُّوري، والنحو التوليدي، هو أنّ الفكر بالإمكان تمثيله اعتماداً على أنسِقة رمزية صُورية. وكما في لغة الحاسُوب، كانت هذه الرُّموز بدون معنى في ذاتها، وكان يُنظَر إلى الفكر باعتباره مُعالَجة لهذه الرُّموز طبقاً لقواعد صُورية لا تنظر إلى المعاني التي يُمكن أنْ تُسنَد إلى الرُّموز.

كان ثمّة موقفان حول المعاني. في الموقف الأول، المعاني هي ما تُحَوْسِبُه الرُّموز. المعاني تُحدَّد كلياً من خلال العلاقات الداخلية بين الرُّموز. بالنسبة للرأي الثاني، اعتُبِرَت الرُّموز التي تُخصِّص الفكرَ تمثيلات داخلية لواقع خارجي. بعبارة أُخرى، كانت الرُّموز تتلقّى المعنى عبر الإحالة على هذا الواقع الخارجي، أيْ على الأشياء في العالم-الكِيانات، وخصائصها، والعلاقات فيما بينها، والمَقُولات الكلاسيكية للكيانات.

وهكذا، كان لمُصطلح التمثيل الذِّهني معنيان مُختلفان في هذين التقليدين. في الأول، يُعتبَر التمثيل تمثيلاً لتصوُّر، يُعتبر بدوره مُحدَّداً كُلّياً من خلال علاقاته بتصوُّرات أُخرى داخل نَسق صُوري. وعليه، فالتمثيل، حسب هذا المنظور، كان تعبيراً رمزياً داخلياً صِرفاً في نَسق صُوري مُعيّن. في المنظور الثاني، اعتُبر التمثيل تمثيلاً رمزياً لشيء يُوجد خارج النَّسَق الصُّوري.

إنّ الذِّهن، في التصوُّرين معاً، يُتّفَقُ أنّه مُجسَّد في الدماغ بالمعنى العبثي، حيث يحتاج البرنامج الحاسُوبي (البرمجية) إلى العَتاد (أو الجهاز) لكي يجري عليه: كان الدماغ هو العَتاد الذي يُصادف أنّ البرمجية الذِّهنية تجري عليه؛ ولكن

العَتاد-الدماغ اعتُبر قادراً على مُجاراة أيِّ برمجية مُناسبة. وبذلك كان يُفترض أنّه لا يلعب حتى أيَّ دور أساسي أو مهم، في تخصيص الذِّهن-البرمجية. وظيفياً، كان الذِّهن غير مُجسَّد. وفوق ذلك، اعتُبِر الفكرُ حَرْفياً؛ والقُدرات التخييلية لم تكن داخل هذه الصورة إطلاقاً. هذه كانت صِيغة حديثة لذلك الرأي الديكارتي الذي يقول إنّ العقل/الفكر مُتعالٍ، وكُلّي، وغير مُجسَّد، وحَرْفي. هذا الرأي حول الذِّهن يُحال عليه أحياناً بواسطة مُصطلح النزعة المعرفية الفَلْسَفية (philosophical cognitivism).

الجيل الثاني: العلم المعرفي للذِّهن المُجسَّد

مع مُنتصف السبعينيات ونهايتها، بدأ يظهر بحث تجريبي حول الجَسَد، وقد سَاءل هذا البحث كُلَّ المُعتقدات الأساسية في "النزعة المعرفية" الأنغلوأمريكية. واستجابة لهذا البحث، تطوَّر رأي مُنافس في العلم المعرفي يدعُو إلى التخلّي عن الافتراضات السابقة التي غَدَتْ تُواجه نوعين من الحُجج والبراهين: (1) الارتباط القوي للتصوُّرات وللفكر والعقل بالجَسَد، و(2) مركزية سَيْرُورات التخييل، وخاصة الاستعارة، والتصوير، والكِناية، والأنماط النَّمُوذَجية، والأُطُر، والفضاءات الذِّهنية، والمَقُولات الجذرية، في بناء التصوُّرات وفي التفكير.

تُعارِض هذه النتائج التجريبية بصورة مُباشرة افتراضات الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية. والنُّقَط المفاتيح في الرأي المُجسِّد للذِّهن من الجيل الثاني هي التالية:

- تنشأ البنية التصوّرية من تجربتنا الحِسّية الحَركية ومن البنيات العَصبية التي تُحدِثها. بل إنّ مفهوم "البنية" ذاته في نَسقنا التصوُّري تُخَصِّصه أشياء من قبيل خُطاطات الصُور والخُطاطات الحَركية.
- البنيات الذِّهنية دالّة داخلياً بمُوجب ارتباطها بأجسادنا وبتجربتنا المُجسَّدة. ولا يُمكن تخصيصها بشكل كافٍ اعتماداً على رُموز غير ذات معنى.
- ثَمّة "مُستوى قاعدي" من التصوُّرات التي تنشأ جُزئياً عن خُطاطاتنا

الحركية ومقدراتنا في الإدراك الجشطالتي وتكوين الصّور.

- أدمغتنا مُبَنْيَنة بطريقة تجعلها تُسقِط نَماذج التنشيط من المناطق الحِسّية الحَركية على المناطق القشرية العُليا (قشرة الدماغ). وهذا يُكوّن ما سمّيناه الاستعارات الأوّلية. وتسمح لنا إسقاطات من هذا النوع ببناء التصوُّرات المُجرَّدة على أساس نَماذج استنتاجية مُستخدَمة في السَّيرُورات الحِسّية الحَركية المربوطة مُباشرة بالجَسَد.
- تتضمَّن بنية التصوُّرات نَماذج نَمطية من مُختلف الأنواع: حالات نَمطية، حالات مِثالية، نَماذج اجتماعية جاهزة، نَماذج بارزة، نُقَط إحالة معرفية، نُقط نهاية السَّلالم المُدرَّجة، حالات رهيبة، إلخ. وكل نمط من الأنماط النَّمُوذَجية يستخدم شكلاً مُتميّزاً من التفكير. وأغلب التصوُّرات ليست مُخصَّصة بشُروط ضَرورية وكافية.
- العقل/التفكير[1] مُتجسِّد، بمعنى أنّ أشكالنا الأساسية في الاستنتاج تنشأ عن الشكل الاستنتاجي الحِسّي الحَركي وعن أشكال استنتاج أُخرى مُؤسَّسة على الجَسَد.
- العقل/التفكير تخييلي، بمعنى أنّ أشكال الاستنتاج الجَسَدية تُنسَخ في صِيغ مجرَّدة للاستنتاج بواسطة الاستعارة.
- الأنسِقة التصوُّرية تعدّدية، وليست واحدية. نمطياً، تُحدَّد التصوُّرات المُجرَّدة بواسطة استعارات تصوُّرية مُتعدّدة، لا تنسجم غالباً مع بعضها.

وبإيجاز، فالجيل الثاني من العلم المعرفي هو في كُلّ مظاهره علم معرفي للذِّهن المُجسَّد (ج2، فاريلا وآخرون Varela et al. 1991). وتكشف نتائجه الدور المركزي لفهمنا المُجسَّد في كل مظاهر المعنى وفي بنية فكرنا ومحتواه. إنّ المعنى يرتبط بطُرق اشتغالنا بشكل دالّ في العالم، وهي الطُّرق التي ينشأ المعنى من خلالها عبر بنياتنا الجَسَدية والتخييلية. وهذا يُخالف الرأيَ السائد في الجيل

(1) يستخدم المؤلّفان هنا مُصطلح "reason"، ويعنيان به عملية التفكير عند البشر، مثلما يعنيان به المبادئ المُتحكّمة في التفكير، وهو ما يُقابل العقل. ولذلك نضع مُقابل هذا المُصطلح في هذه السِّياقات مُصطلحي: تفكير وعقل. (المترجم)

الأول، حيث المعنى ليس سوى علاقة مُجرَّدة بين الرُّموز (في أحد الآراء) أو بين الرُّموز والحالات في العالم (في رأي آخر)، ولا علاقة له بكيفية اتصال فَهْمنا بالجَسَد.

إنّ ما سَمّيناه "الجيل الأول" من العلم المعرفي في مُقابل "الجيل الثاني" من العلم المعرفي لا علاقة له بِسِنّ الفرد أو متى حدث أن وَلَجَ المجال. فهذا التقابُل يُمكن أنْ نُعبِّر عنه أيضاً من خلال استعمال مُصطلحيْ "غير مُتجسِّد" في مُقابل "مُتجسِّد"، أو "افتراض مُعتقدات الفَلْسَفة التحليلية الصُّورية" في مقابل "عدم افتراض معتقدات الفَلْسَفة التحليلية الصُّورية". فالتمييز قائم على افتراضات فَلْسَفية ومنهجية.

مسألة التعهّدات الفَلْسَفية الأولى

يَرتكز الجيل الأول من العلم المعرفي، كما رأينا، على تعهّدات قَبْلية خاصة جدّاً تقول لنا ما التصوُّرات، وما العقل، وما الفكر، وما المعنى:

- الوظيفية: الذِّهن غير مُجسَّد بالأساس؛ ويُمكن أن يُدرَس بِرُمّته في استقلال عن أيّ معرفة للجَسَد والدماغ، من خلال الاقتصار على العلاقات الوظيفية بين التصوُّرات المُمثَّلة رمزياً.
- مُعالجة الرُّموز: إنّ العمليات المعرفية، بما في ذلك كُلّ أشكال الفكر، عبارة عن عمليات صُورية تَنسحب على الرُّموز بغضّ النظر عما تعنيه هذه الرُّموز.
- النظريَّة التمثيلية للمعنى: التمثيلات الذِّهنية رمزية؛ إنّها تحصل على معناها سواء بواسطة علاقاتها بُرموز أُخرى أو بواسطة علاقاتها بالواقع الخارجي.
- المَقُولات الكلاسيكية: تتحدَّد المَقُولات بواسطة شُروط ضَرورية وكافية.
- المعنى الحَرْفي: المعنى كلُّه حَرْفي؛ لا وجود لمعنى استعاري أو تصويري في الأصل.

لم تكن هذه الآراء حول طبيعة الذِّهن مُرتكزة على نتائج تجريبية. لقد أتت من افتراضات فَلْسَفة قَبْلية. وهو عكسُ ما نجده في الجيل الثاني من العلم المعرفي، حيث الآراء حول طبيعة الذِّهن جاءت من حُجج وبراهين تجريبية، وليس من افتراضات فَلْسَفية قَبْلية.

يَرتكز الجيل الأول من العلم المعرفي على الفَلْسَفة التحليلية، ولهذا السبب، فهو يُنكر العديد من "النتائج" التي نُعلّق عليها هنا. فكيف تَمكّن الجيل الثاني من العلم المعرفي من أنْ يتحرَّر من التأثير المُهيمِن للفَلْسَفة التحليلية؟

افتراضات منهجية عامّة
في مقابل افتراضات فَلْسَفية خاصّة

ما ينبغي تجنُّبه في العلم هو تلك الافتراضات أو المُسلَّمات التي تُحدِّد بشكل مُسبق نتائج البحث قبل النظر في المُعطيات. نحتاج كذلك إلى تجنُّب كُلّ الافتراضات التي تُعيِّن ما يُعَدّ مُعطيات بكيفية تجعل النتيجة مُحدَّدة بشكل مُسبق. ولكي نتجنَّب أنْ تُعيَّنَ المعطياتُ اصطناعياً، نحتاج إلى افتراضات تضمن مجالاً واسعاً ومُلائماً من المُعطيات. ولكي نُعطي للمُعطيات معنًى -أي نرى البنيةَ فيها- علينا أنْ نشترط أنْ تظهر التعميمات القُصوى حيثما كان ذلك مُمكناً.

إنّ ما وصفناه للتّو عبارة عن افتراضات وطروحات منهجية. وعندما نُطبِّق منهجاً من المناهج، علينا أنْ نتأكدَ قدر المستطاع من أنّ هذا المنهج لا يُحدِّد نتيجة البحث التجريبي سَلفاً، أو يُحرِّفها اصطناعياً. من المناهج المَعروفة لبلوغ ذلك، خاصّة في الدراسات التي سنتعرّض لها، أنْ نسعى إلى إيجاد براهين وحُجج مُتقاطعة باعتماد أكبر عدد من المنهجيات المُتاحة المُتباينة. مثالياً، ستُقصى الآثار المُحرِّفة لأيِّ منهج بواسطة المناهج الأُخرى. وكلما كثرت الحُجج، كلما كان ذلك مُحتملاً أكثر. عندما تكون لدينا خمسة مصادر أو عشرة من الحُجج والبراهين المُتقاطعة، مثلاً، فإنّ احتمال تحريف أيِّ افتراض منهجي خاص للنتائج سيكون أمراً مُستبعداً.

وهكذا، فإنّ بعض التعهُّدات مَطلوبة في أيِّ بحث تجريبي مسؤُول. ومنها:

تعهُّد الواقع المعرفي: على النظريَّة الكافية للتصوُّرات وللفكر والعقل أنْ تُزوِّدنا برصد للدماغ يكون واقعياً معرفياً وعَصبياً.

تعهُّد البرهان المُتقاطع: على النظريَّة الكافية للتصوُّرات أنْ تتعهَّد بالبحث عن تقاطع الأدلّة والبراهين من عِدَّة مصادر قدر الإمكان.

تعهُّد التعميم والشُّمولية: على النظريَّة الكافية أنْ تُقيم تعميمات تجريبية تشمل أوسع مجال من الظواهر المُمكنة.

ما يختلف فيه الجيل الثاني من العلم المعرفي بصورة قوية عن نظريات الجيل الأول، أنّه قَاوم بثبات وضعَ افتراضات فَلْسَفية قَبْلية من الفَلْسَفة التحليلية، ومن اللِّسانيات التوليدية، وغيرهما، رأساً مع هذه التعهُّدات المنهجية الأساسية.

نحتاج إلى افتراضات من هذا القبيل للحدّ من إمكان تحديد نتائج البحث سلفاً. ولا يضمن لنا الافتراض الذي يقول إنّه علينا السعي إلى إقامة تعميمات تشمل أوسع مجال مُمكن من المُعطيات، أنّنا سنعثُر على تعميمات؛ كما أنّه لا يُحدِّد مُحتوى التعميمات التي قد نعثُر عليها.

الافتراضات التي لا تُحدِّد النتائج

إنّ افتراضات كَهاتِه لا تقول لك ما الأجوبة التي ستحصل عليها -إنْ وُجدَت- عندما تنظر في المُعطيات التجريبية. إنّها لا تُحدِّد، مثلاً، بشكل سابق عن النظر في المُعطيات التجريبية، النتائج الثلاث التي نُناقشها في هذا الكتاب. إنّها لا تُحدِّد سلفاً أنَّ ثَمّة فِكراً لاواعياً أو ليس ثَمّة، أو أنّ الفكر قد يكون (أو قد لا يكون) استعارياً، أو كيف يُشكِّلُ الجَسَدُ (إنْ فَعل) طريقة تفكيرنا. إنّ هذه "النتائج" لا تظهر إلا بعد تطبيق هذه الافتراضات على مجال واسع من المُعطيات التي تتميّز بتعدّد أصنافها، وباستخدامها لمنهجيات مُختلفة مُتقاطعة.

مثلاً، عند بُروز الجيل الثاني من العلم المعرفي، لم تكن ثَمّة تعهُّدات مُسبقة بوجود أنماط نَمُوذَجية، أو استعارات تصوُّرية، أو خُطاطات صُوَر، أو مَقُولات جذرية، أو التجسُّد،.. إلخ. ولكن كان ثَمّة تعهُّد بالاعتناء بمجال واسع من الظواهر بما في ذلك التعدُّد الدلالي (المُرتبط نَسَقياً بالأشكال اللُّغوية)،

والاستنتاج، والتغيّر التاريخي، والتجارب النفسية، والتوسّعات الشعرية في اللُّغة اليومية، والإيماءات، واكتساب اللُّغة، والنحو، والأيقونية في لُغات الإشارات. وتتقاطع الأدلّة القادمة من هذه المجالات التجريبية المُتنوعة: إنّها كُلّها تكتسب معناها وأهميتها بالاستعارات التصوُّرية، وخُطاطات الصُّوَر، والمَقُولات الجذرية -وليس بأيٍّ نظريَّة أُخرى اقتُرحَت للتصوُّرات (أ2، غيبس 1994، لايكوف 1993). لقد كانت النتائج الملمُوسة حول البنية التصوُّرية والاستنتاجية اكتشافات تجريبية غير مُعدّة سلفاً أو مُستبقة. وفي الواقع، فقد كانت مُفاجئة بعض الشيء.

عند الانتقال من الجيل الأول إلى الجيل الثاني من العلم المعرفي، انقلبت العلاقة بين الفَلْسَفة والعلم المعرفي. ففي الجيل الأول، كانت الفَلْسَفة تتحكّم في مُعظم العلم المعرفي، إذ اعتُبِرَت المُعتقدات الأساسية للفَلْسَفة المعرفية الأنغلوأمريكية صحيحة قبل إجراء البحث التجريبي، وكان يُتوقَّع من العلم المعرفي أنْ يُصادق على افتراضاتها. أما الجيل الثاني من العلم المعرفي فيذهب إلى أنّ الفَلْسَفة ينبغي أنْ تبدأ بعلم معرفي مسؤول تجريبياً يَرتكِز على الافتراضات المنهجية الآنِفة الذكر، وخاصة افتراض تقاطُع البراهين والحُجج.

هذا الموقف هو ما يُبرّر استخدامنا لِلّفظ "نتائج" في ارتباط بالجيل الثاني من العلم المعرفي. إنّه هو الذي يسمح لنا بتحديد مدى الكفاية التجريبية للمزاعم الفَلْسَفية حول التصوُّرات والذِّهن واللُّغة. كما أنّه هو الذي يسمح لنا بمُباشرة بحث فَلْسَفي من جديد اعتماداً على هذه النتائج.

كما رأينا آنفاً، تستدعي ظاهرة الاستعارة المُعقَّدة كُلّ الأنماط الثلاثة الكبرى من النتائج التي نتعرّض لها: اللاوعي المعرفي، وتجسُّد الذِّهن، والفكر الاستعاري. ولهذا تتطلّب الاستعارة التصوُّرية المُعقَّدة مِثالاً مُوسَّعاً لمنهجية تقاطع البراهين.

البُرهان المُتقاطع على وجود الاستعارة التصوُّرية

إذا كانت الاستعارة التصوُّرية جُزءاً من اللاوعي المعرفي، وإذا لم يكن باستطاعتنا الوُلوج إليه بوعي وبصورة مُباشرة، فكيف نعرف أنّه يوجد بالمرّة؟ هل من دليل على ذلك؟

الأنماط الثلاثة الأُولى من البراهين هي براهين التعميم، حيث تُعتبَر الاستعارةُ التصوُّرية موجودة إذا كانت تُفسِّر تعميمات بصدد المُعطيات. ولنبدأ باستعارة الحُبّ رحلة التي عرضناها أعلاه.

إنّ النَّسْخَ الحُبّ رحلة مطلوب وضَروري من أجل رصد تعميمات من ثلاثة أنواع على الأقل: تعميمات الاستنتاج، وتعميمات التعدّد الدلالي، وتعميمات الحالة الجديدة.

تعميمات الاستنتاج

في الفصل الخامس، رأينا أنّ النَّسْخ الحُبّ رحلة ينصّ على التعميم الذي يتحكّم في استعمال الاستنتاجات التواضُعية المُرتبطة بمجال السفر للتفكير في الحُبّ.

تَكمُن الوظيفة الأساس للاستعارة التصوُّرية في إسقاط نَماذج استنتاج من مجال تصوُّري مُعيّن على مجال آخر. والنتيجة أنّ الاستعارة التصوُّرية تُتيح لنا أنْ نُفكّر في المجال الهدف بكيفية لم نكن لنُفكّر فيه بها، وذلك حين نستخدم نَماذج الاستنتاج الخاصّة بالسفر، مثلاً، لرسم خُلاصات تتعلّق بالحُبّ. إنّ ما يجعل من النَّسْخ تعميماً أنّه يُغطي حالات مُتعدّدة حيث طُرق التفكير في السفر تُوافق نَسَقياً طُرق التفكير في الحُبّ.

تعميمات التعدّد الدلالي

إنّ عبارات من قبيل "مُلتقى الطُّرق"، أو "طريق مسدود"، عبارات يُوجد معناها الأوّلي في مجال السفر. وكما رأينا آنفاً، يُمكن استخدام هذه العبارات للحديث عن الحُبّ أيضاً، وحين تُستخدَم كذلك يكون لها معنى في مجال الحُبّ يرتبط نَسَقياً بذلك المعنى الموجود في مجال السفر. هذه الحالات التي تترابط فيها المعاني نَسَقياً، واللفظ واحد، تُعتبر أمثلة للتعدّد الدلالي. إنّ النَّسْخ الحُبّ رحلة ينصّ على التعميم الذي يربط ألفاظاً مُتنوعة في مجال السفر ومعاني هذه الألفاظ بالاستخدامات المُوافقة لها في مجال الحُبّ.

عندما تحدّثنا عن تعميمات الاستنتاج، كانت التعميمات تتعلّق بالتصوُّرات،

وليس بالألفاظ، أيْ أنّها لا تتعلّق بالمُتواليات الصوتية المُستخدَمة في التعبير عن الأفكار. أمّا في حالة التعدّد الدّلالي، فالتعميمات تخصّ الألفاظ، أيْ المُتواليات الصوتية. إنّها لا تخصّ الألفاظ الفرادية، بل كُلّ أنسِقة الألفاظ.

تعميمات الحالة الجديدة

إنّ النُّسوخ نفسها التي تَنصّ على تعميمات التعدّد الدلالي وتعميمات الاستنتاج بالنسبة للعبارات الاستعارية التواضُعية، تُغطّي أيضاً الحالات الجديدة. ولتعميمات الحالة الجديدة أهمية قُصوى في بيان أنّ النَّسخ الاستعاري حيّ، وليس "ميتاً".

حتى الآن، ساهمت تسعة أنواع من البراهين المُتقاطعة في رسم الخُلاصة التي تقول إنّ الاستعارة التصوُّرية واقعية معرفياً. نظرنا للتّو في ثلاثة أنماط من براهين التعميم: تعميمات على (1) نَماذج الاستنتاج، و(2) التعدّد الدلالي، و(3) التوسيعات الجديدة. وهذا يكفي في الغالب لإقامة البُرهان. ولكن العلماء المعرفيين، شأنهم شأن عُلماء آخرين، يسعدُون أكثر عندما يكون البُرهان ساحقاً تماماً. وفوق هذا، يميل العُلماء المعرفيون إلى أنْ يكونوا شُوفينيين شيئاً ما، عندما يتعلّق الأمر بالبراهين، إذ يُفضّلون البُرهان الذي ينتمي إلى مجالهم. اللِّسانيون يميلون إلى تفضيل البُرهان اللُّغوي، مثل التعميمات على الاستنتاج والتعدّد الدلالي والحالات الجديدة. واللُّسانيون التاريخيون يُفضّلون أنْ يكون البُرهان تاريخياً، سواء كان من الإيتيمولوجيا أو من النحوَنة. وعُلماء النفس المعرفيون يميلون إلى تفضيل البراهين التي تستخدم أُنْمُوذَجات مألوفة لديهم-مثل إعطاء الأسبقيّة والأوْلويّة، أو حلّ المشاكل، وغيرهما. وعُلماء النفس التطوّري يُفضّلون مُعطيات اكتساب اللُّغة. ومُحلّلو الحركات الإيمائية يُفضّلون البُرهان الإيمائي، ويُفضّلون أنْ يأتي من لغة الإشارات على أنْ يأتي من اللُّغة المنطوقة. ومُحلّلو الخطاب يُفضّلون البُرهان الآتي من الخِطابات الواقعية، سواء أكانت خِطابات مُباشِرة وحيّة أم كانت نُصوصاً مكتوبة. لهذا السبب ينبغي أنْ نكون قادرين على الاعتماد على أنماط إضافية مُتعدّدة من البراهين.

التجارب النفسية

تشمل التقنيات التجريبية (من أجل نظرة عامة، انظر أ2، غيبس 1994، 161-167، 252-257) الأنواع السبعة التالية: إعطاء الأسبقية، وحلّ المشاكل، والتفكير الاستنتاجي، وتحليل الصورة، والتصنيف، وتحليل البروتُوكول اللفظي، وفهم الخطاب. ولأنّ حيِّز المنهجيات المُتقاطعة داخل هذه التجارب واسع، فقد نعتبر تقنياً أنَّ كُلَّ نوع من التجارب على حِدَة يُقدِّم نوعاً مُختلفاً من البراهين المُتقاطعة. وإذا عدَدنا كل منهجية تجريبية مصدراً مُختلفاً من البراهين المُتقاطعة، فإنّنا سنحصلُ على خمسة عشر مصدراً. ونُقدِّم أسفله رصداً مُوجزاً لتجربة من هذه التجارب، حتى نطلّع على نوع البراهين التي تأتي من تجارب علم النفس المعرفي.

ابتكر ألبرتون (أ2، 1992) Albritton تجربة لاختبار الواقعية المعرفية لاستعارة **الحُبّ قوة فيزيائية** (أ1، لايكوف وجونسون 1980). ويجري النَّسخ **الحُبّ قوة فيزيائية** كالتالي:

القوة الفيزيائية ← الحُبّ

الموضوعان المُتأثران بالقوة ← المُتحابّان

ومن العبارات الاستعارية التواضعية التي تُعبّر عن هذا النَّسخ:

لقد صرعَتْني. لقد أسقطَته. كنا مُنجذبين إلى بعضنا. كان ثمّة مغناطيس بيننا. شيء ما يسحب أحدنا نحو الآخر. جرفها حُبُّه فاندفعت بقوة.

وقد أعطى ألبرتون للمُشاركين في التجربة حِكاية مُساعدة تتكوّن من النُّقط التالية:

(1) التقى جون ومارتا في حفل منذ شهر تقريباً. (2) منذ ذلك الحين صار من النادر أنْ نرى أحدهما دون أنْ يكون الآخر معه. (3) الانجذاب الحاصل بين جون ومارتا كان كبيراً. (4) انطلقت الشرارة في اللحظة التي التقيا فيها أول مرة. (5) لقد كانت حالة من الحالات الكلاسيكية للحُبِّ من النظرة الأُولى.

في هذه الحِكاية، تُعدّ الجُملتان الثالثة والرابعة تعبيرين لفظيين عن استعارة **الحُبّ قوة فيزيائية**. فيما بعد، عُرِضَ على المشاركين إحدى الجُملتين المأخُوذتين من الحِكاية: إحداهما كانت تعبيراً لفظياً عن استعارة **الحُبّ قوة فيزيائية** (وهي: "الانجذاب الحاصل بين جون ومارتا كان كبيراً")؛ والأُخرى كانت مُحايدة (وهي: "التقى جون ومارتا في حفل منذ شهر تقريباً"). بعد هذا قدّم ألبرتون جُملة مُخالفة من الحِكاية، وهي جملة تُعبّر لفظياً عن استعارة **الحُبّ قوة فيزيائية** (وهي: "انطلقت الشرارة في اللحظة التي التقيا فيها أول مرة"). تكمن مُهمة المشاركين في أنْ يُقرّروا هل سبق لهم أنْ قرأوا من قبل جُملة الاختبار.

كان الهدف من التجربة التأكُّد هل هذه الاستعارة "حيّة"، أيْ هل هي واقعية معرفياً ونشيطة في أذهان المُتكلمين، أم "مَيتة"، أيْ غير موجودة في أذهان المُتكلمين الآن، وليست سِوى بَقايا تاريخية من استعارة حيّة من زمن سابق. يقول افتراض الاستعارة المَيْتة إنّه لا حياة لاستعارة **الحُبّ قوة فيزيائية**، والجُملتان 3 و4 ليستا سوى استعارتين مَيتتين، مما يعني أنّ الجُملتين لا تملكان سوى معنى حَرْفي بخصوص الحُبّ. وبذلك، فكلُّ الجُمل في الحِكاية جُمل حَرْفية. وما دامت الجُملتان 1 و3 حَرْفيتين في هذا الافتراض، وبما أنّهما تظهران كِلتاهما في بداية الحِكاية، فإنّ أثرهما في التعرّف على الجُملة 4 ينبغي أنْ يكون مُتماثلاً.

يقول افتراض الاستعارة الحيّة إنّ استعارة **الحُبّ قوة فيزيائية** استعارة حيّة. الجُملتان 3 و4 في الحكاية تُعبّران عنها، في حين أنّ الجُملة 1 ليست كذلك. بما أنّ الجملة 3 تُعبّر عن استعارة **الحُبّ قوة فيزيائية**، فإنّها ينبغي أنْ تُنشّط هذه الاستعارة، في حين أنّ الجملة 1 لن تفعل ذلك. وعليه، فإنّ الجُملة 3 ستجعل التعرّف على الجُملة 4، التي تُعَدّ بدورها تعبيراً عن هذه الاستعارة، أسرع من الجملة 1، التي لا تُنشّط استعارة **الحُبّ قوة فيزيائية**.

كانت النتيجة أنّ المُشاركين الذين أعطوا الأسبقية للجملة 3، وهي التعبير اللفظي الآخر عن استعارة **الحُبّ قوة فيزيائية**، كانوا أسرع بشكل دالّ في إقامة حُكمهم التعرّفي من أولئك الذين أعطوا الأسبقية للجُملة 1. وبذلك، فالتجربة

أكدت افتراض أنّ استعارة **الحُبّ قوة فيزيائية** استعارة حيّة، والنتائج عارضَت افتراض الاستعارة المَيّتة.

كانت هذه تجربة من سِلسلة من التجارب أنجزها ألبرتون (أ2، 1992)، وقد أثبتت التجارب الأُخرى أنّ الاستعارات التصوُّرية واقعية معرفياً وحيّة (أ2، كمبر Kemper 1989؛ غيبس وأوبراين Gibbs and O'Brien 1990؛ ناياك وغيبس Nayak and Gibbs 1990؛ وغينتنر وغينتنر Gentener and 1982 Gentener).

التغيّر الدلالي التاريخي

بيَّنَتْ سويتسر (أ1، 1990 Sweetser) أنّ الاستعارة التصوُّرية تُقدِّم "مسالك" للتغيّرات التي يُمكن أنْ تمسّ معنى اللفظ على مرّ التاريخ. إنها تُقدّم لنا، مثلاً، بُرهاناً شاملاً على وجود استعارة **المعرفة رُؤية** (أو: **أنْ تعرف هو أنْ ترى**) في كُلّ اللُّغات الهِندو-أوروبية، وهو ما يُمكِّن من الرجوع بعيداً إلى العصور القديمة. إنّ مُعطياتها تشمل ما لا يُحصى من الحالات من فروع وعصور متنوعة، حيث تتغيّر الألفاظ التي تنتمي إلى مجال الرُّؤية لتكتسب معانيَ إضافية في مجال المعرفة. لننظُرْ، مثلاً، إلى الجذر الهِندو-أُوروبي -weid*، الذي يُقابل المعنى المبني من جديد "رأى". هذا اللفظ يتطوّر ويصير في اليونانية eidon "رأى"، وoida "عَرف" أو "عَلِم" (الذي نحصل منه في الإنكليزية على "idea"، ("فكرة")). في الإنكليزية، يصير لَفْظَ الرُّؤية "witness" ("شهادة") ولفظي المعرفة "wit" ("يعلم") و"wise" ("مطّلع"). وفي اللاتينية يتحقّق في "video"، "رأى"، في حين أنّه يصير في الإيرلندية "fois"، "معرفة". ولجُذور أُخرى تعني "رأى" حِكايات مُماثلة: الجُذور التي تعني أصلاً "رأى" تتحوّل لتعني "عرف" في كلّ أسرة اللُّغات الهِندو-أُوروبية في عصور مُتنوعة وفي فُروع متنوعة.

هذه كلّها تطوّرات مستقلة، تظهر في عُصور مُختلفة في أمكنة مُختلفة مع جذور مُختلفة. ولا يُمكن لهذه التغيّرات أنْ تكون قد حصلت جُزافاً. تقول سويتسر إنّه بالإمكان تفسير كُلّ هذه الحالات إذا افترضنا أنّ استعارة **المعرفة رؤية** ظهرت بصورة مُبكّرة في اللُّغات الهِندو-أُوروبية ولُقِّنَت بعد ذلك بصورة طبيعية

عبر أجيال مُتكلّمي اللُّغات الهِندو-أُوروبية. إنّ وجود هذه الاستعارة التصوُّرية في أذهان المُتكلّمين يجعل هذه التغيّرات المُستقلة طبيعية.

دراسات الإشارات أو الحركات العفوية

بيّن ماكْنيل (أ3، 1993) McNeill أنّ الإشارات أو الحركات العَفوية اللاواعية التي نقوم بها ونحن نتكلّم تقتفي في الغالب صُوَراً من مجالات مصدر الاستعارات التصوُّرية. مثلاً، في إحدى دِراساته الأُولى، قال متكلّم إنّه لا يستطيع أنْ يُقرر هل سيمكُث في المنزل أم سيذهب إلى السينما. الحركات التي قام بها وهو يقول ذلك هي وضع يديه أمامه والكفُّ مفتوح، واليدان ترتفعان وتستفلان بالتناوُب، كما لو كانتا كفّتي ميزان. كان يتحدث عن الاختيار، وكان يستخدم استعارة **الاختيار وزن**، ويداه كانتا الميزان الذي يقوم بوزن الاختيارين. ويُحلّل ماكْنيلْ عدداً كبيراً من الأمثلة المُماثلة.

دراسات اكتساب اللُّغة

كما أشرنا أعلاه، تَوصّل كريستوفر جونسون (أ1، 1997ب)، في دراسات لاكتساب الأطفال لاستعارة **المعرفة رُؤية**، إلى أنّ اكتساب استعارات تصوُّرية من هذا القبيل يمرُّ عبر مرحلتين: مرحلة الدمج ومرحلة التمايز. في مرحلة الدمج، تتعالَق الرُّؤية مع حصول المعرفة؛ عندما يرى الطفل أنّ أباه يُوجد في المنزل، أو عندما يرى ما يدلُّه. في هذه المرحلة، قد يقول الطفل "هل ترى ما دلقتُه؟" ولن يقول "هل ترى ما أعنيه؟". في المرحلة الأُولى، اللفظُ "رأى" مُعَدّ تواضُعياً ليعني كلاً من "رأى" و"عرف" معاً، غير أنّه لا تُوجد استعارة في هذه المرحلة. في مرحلة لاحقة، يُمكن أنْ يستعمل "رأى" استعارياً ليعني "عرف" عندما لا تحصل رُؤية فعلية، كما في "هل ترى ما أعنيه؟".

هذا يعني أنّ المعنيين اللذين يأتي بهما "رأى" لا يُمكن أن يكونا من المُشترك اللفظي؛ أي لفظين بنفس التهجِية ويُنطَقان بنفس الكيفية، يُستعملان بالصدفة لأجل تصوُّرين لا علاقة بينهما. السبب في ذلك أنّه لا يُمكن لـ"رأى" أنْ يُلقَّن باعتباره يعني "عرف" في استقلال عن سِياقات الرُّؤية خلال المرحلة الأُولى.

دراسات استعارة لُغة الإشارات

يحفَل مُعجم اللُّغة الأمريكية للإشارات ((American Sign (ASL) Language) بالإشارات الاستعارية التي تعكِس استعارات تصوُّرية تشترك فيها الثقافات (أ3، تُوبْ Taub 1997). مثلاً، الإشارة التي تعني "عرف" تتحرّك فيها السبّابةُ نحو الجبهة، راسمة مساراً تعبُره قِطعة من المعرفة التي تأتي لتحلّ في الرأس. والإشارة التي تعني الماضي تُشير فيها نحو منطقة توجد وراء المشير، مُقتفية الاستعارة التي تُبيِّن أنّ الماضي يوجد وراءنا. وتُستخدم في عبارات من قبيل "لِنَدَعْ ذلك وراءنا" أو "من الأفضل ألا ننظُر وراءً إلى الماضي". وهذه الحالات نعثُر عليها بالمئات في اللُّغة الأمريكية للإشارات.

دراسات انسجام الخطاب

مثلما أشرنا في الفصل 3، لاحَظ سْريني نارايانان، في دراسة لأمثلة استعمالات الاستعارة في أخبار الاقتصاد الدولي (ب2، 1997أ)، أنّ الاستعارة التصوُّرية ضَرورية لبثّ معنى مُنسجم في أمثلة الخطاب المكتوب.

ما تُظهره البراهين

تُظهِر أشكال مُختلفة من البراهين أشياء مُختلفة. دَعْنا نُلقي نظرة على كُلّ حالة من الحالات، وما ينجم عن كُلّ نوع من البراهين.

تُبيّن التعميمات المُرتبطة بالاستنتاجات والتعدّد الدلالي ما يلي: ثمّة تَعالُقات نَسَقيَّة عبر المجالات التصوُّرية في استخدام نَماذج استنتاج المجال-المصدر من أجل استنتاجات المجال-الهدف. إنّ هذا التعالُق النَّسَقي هو بالضَّبط ما يُفسِّر استعمال ألفاظ المجال-المصدر لتسمية تصوُّرات المجال-الهدف.

أمّا التعميمات على الحالات الجديدة فتُبيِّن أن النَّسْخ التصوُّري المُتواضَع بشأنه مُنتج فعلاً بالنسبة للحالات الجديدة. وهذا يُشير إلى أنّه واقعي نفسياً في الحاضر، وليس عبارة عن بَقايا من مرحلة سابقة في التاريخ أو التطوّر.

وتُبيّن التجارب النفسية أيضاً أنّ النُسوخ التواضُعية ليست ميتة، بل حيّة. إنّها واقعية نفسياً، ويُمكن أنْ تُنشَّط، كما أنّنا نُفكّر ونحن نستخدمها.

وتُبيِّن المُعطيات التاريخية أنّ هذه الاستعارات التصوُّرية ينبغي أنْ تكون واقعية في أذهان مُتكلّمي اللُّغات الهِندو-أُوروبية في كل فُروعها طَوال آلاف السنين.

ويُشير بُرهان الحركات والإيماءات المُرافقة للكلام، أننا نحن الذين نُنجز حركات عفوية خلال تلفظنا، وأغلبنا يقوم بذلك، نستخدم بصورة لاواعية الاستعارات التصوُّرية في تشكيل هذه الحركات.

ويُبيِّن بُرهان اكتساب اللُّغة أنّ هُناك آليّة طبيعية يتمّ بواسطتها اكتساب هذه الاستعارات التصوُّرية في مُتوالية تطوّرية. كما أنّه يُبيِّن أنّ استعمال "رأى" للدلالة على "عرف" في المرحلة الثانية استعاري حقاً، وليس حالة من الاشتراك اللفظي غير الاستعاري. والحال أنّ افتراض الاشتراك اللفظي سيقود إلى التنبّؤ بأنّ "رأى" يستطيع أنْ يعني "عرف" أو أيّ شيء آخر في المرحلة الأُولى.

أمّا بُرهان لُغة الإشارات الأمريكية فيُبيِّن أنّ عدداً كبيراً من الإشارات الأيقونية يُوافق نَسَقيّاً النَّماذِج التي حدّدتها النُّسوخُ الاستعارية التواضُعية. وبالإضافة إلى هذه الإشارات التواضُعية، فإنّ الإشارات الاستعارية الجديدة التي تُعبّر عن استعارات تصوُّرية موجودة يُمكن أنْ تتشكّل في الحال، مُبرهِنةً بذلك على أنّ الاستعارة التصوُّرية حيّة عند مُستعملي اللُّغة الأمريكية للإشارات.

ويُبيِّن برهان انسجام الخطاب أنّ هُناك استعارات تواضُعية للتفكير في أُمور ومواضيع خاصة مثل الاقتصاد. هذه الاستعارات حيّة بشكل كبير، ذلك أنّها تُستخدَم لرسم استنتاجات تجعل الخطاب مُنسجماً.

كيف يُخلِّص البُرهانُ المُتقاطع العلمَ المعرفي من فَلْسَفة القَبْليات

تبعاً للفَلْسَفة التحليلية السائدة، كلُّ التصوُّرات حَرْفية ولا تُوجد تصوُّرات استعارية. ولأنّ مُعتقدات الفَلْسَفة التحليلية قيّدَتْ آراءَ العُلماء المعرفيين من الجيل الأول، فإنّ العديد منهم لم يقبلوا ببساطة وجود الاستعارات التصوُّرية رغم العدد الهائل من أنواع البراهين المذكورة أعلاه. وهذه حالة مُعاصرة جديرة بالاهتمام، إذْ تضع الفَلْسَفةُ حُدوداً للعلم. العديد من العُلماء المعرفيين استبطنوا، خلال تعليمهم، مُعتقدات الفَلْسَفة التحليلية، بوعي أو بغير وعي. ومن بين هذه

المُعتقدات ذلك المُعتقَد الذي يقول إنّ التصوُّرات تُحدَّد بالضرورة باعتبارها حَرْفية. إذا تمّ افتراض هذا المُعتقد، فإنّ البُرهان على الاستعارة التصوُّرية لن يكون له شأن، ذلك أنّ الفَلْسَفة التحليلية تجعلُه غير وارد بصورة مُسبَقة. عندما يُقبَل هذا التحديد قَبْلياً، لا يُمكن لأيّ بُرهان يُناقض هذا التحديد الفَلْسَفي أنْ يقُوم.

كيف تَجنَّب العُلماء المعرفيون من الجيل الثاني هذه الخُلاصات؟ لقد قدّموا البُرهانَ المُتقاطع على الآراء الفَلْسَفية القَبْلية حول التصوُّرات، والمعنى، واللُّغة. كان العُلماء المعرفيون من الجيل الثاني وَاعين بالقُيود التي تضعها الفَلْسَفة التحليلية على العلم المعرفي، ورفضوا قَبول الفَلْسَفة باعتبارها الحَكَم الأخير على الأدلّة العلمية.

هذا الوعي الفَلْسَفي له أهمية هنا. يُجمع العديد من العُلماء المعرفيين من الجيل الأول على أنّ البُرهان التجريبي ينبغي أنْ يسبق الفَلْسَفة القَبْلية. غير أنّهم عندما لا يَعون كيف تشكِّل الفَلْسَفة القَبْلية آراءَهم العلمية، فإنّهم لن ينتبهوا ببساطة إلى آثارها. قد يفترضون، مثلاً، أنّ من الأمور المُعطاة سَلفاً بوجه من الوجوه أنّ التصوُّرات لا يُمكنها أنْ تكون استعارية، دون أنْ يَعُوا مصدر هذا الحكم المُسبَق. لهذا السبب، على العُلماء المعرفيين أنْ يحذروا من الفَلْسَفة، مثلما على الفلاسفة أنْ يَحذروا من علم النفس المعرفي.

جواب على النقد ما بعد الحداثي للعلم

يَعي أيُّ دارس لتاريخ العلم وفَلْسَفته في القرن العشرين أنّه لا يُمكن أنْ يُوجد العلم دون بعض الافتراضات على الأقل. وكما رأينا، حتى الجيل الثاني من العلم المعرفي يضع افتراضات منهجية، وإنْ كانت إضافية، فهي ليست افتراضات فَلْسَفية مع ذلك. وهو يطرح هذا التحدّي ما بعد الحداثي: لا يُمكن استخدام "النتائج العلمية" لانتقاد موقف فَلْسَفي، ما دامت هذه "النتائج" ذاتها مُرتكزة على موقف فَلْسَفي مُنافس. وقد يستمر الهجوم: إنّ العلم ليس سوى حِكاية فَلْسَفية أُخرى ليس لها وضع مُفضَّل بالنظر إلى أيّ حكاية فَلْسَفية أُخرى.

إنّنا واعُون تماماً بهذا الأمر، كما أنّنا واعُون أيضاً، مثل فلاسفة ما بعد كُونْ (post-Kuhnians)، بمُغالطات التجريبية المنطقية الكلاسيكية: لا توجد أحكام مُلاحَظة خالِصة تتوصَّل إليها النظريَّة العلمية عبر الاستقراء. لا يُمكن أنْ توجد مُلاحظات علمية بدون افتراض. ولا وجود لمنطق استقراء صحيح بإمكانه أنْ يُنتج قوانين صحيحة مُباشرة من المُعطيات المُلاحَظية.

إنّ العلم -كما لاحظ كُونْ عن حق- لا يَتواصل دوماً تبعاً للتنامي الخَطّي للمعرفة الموضوعية. العلم مُمارسة اجتماعية، وثقافية، وتاريخية؛ والمعرفة دَوماً قائمة في وضع مُعيّن (مُمَوْضَعة)، وما يُعتبر معرفة قد يتوقّف على أُمور ترتبط بالسلطة والتأثير. وارتباطاً بهذا، نرفض الأفكار الساذجة التي ترى أنّ العلم كُلَّه موضوعي خالص، وأنّ أُمور السلطة والسياسة لا دخل لها أبداً في العلم، وأنّ العلم يتطوّر خَطّياً، وأنّه علينا دَوماً الوثوق به. وفوق هذا، نرفض بقوة تلك الأساطير التي تقول إنّ العلم يُقدّم الوسائل النهائية لفَهْم أيِّ شيء، وأنّ المعرفة البشرية لا تستقرّ مقارَنة بالعِلم.

بَيْد أنّ هذا لا يعني أنّه لا يُوجد أيُّ علم غير مَوثوق به أو ثابت، وأنّه لا يُمكن أنْ تُوجد نتائج علمية دائمة. الآن، بعد أنْ صارت لنا صُوَر للأرض من القمر، تبخّرت كُلّ الشُّكوك المُتلاشية حول دائرية الأرض. من غير المُرجَّح أنْ نكتشف أنّه لا وجود لخلايا ولحامض أنيمي بدون بنية لَولبية مُزدوجة. العديد من النتائج العلمية ثابتة. وفي الواقع، نعتقد أننا نعرف ما يجعل النتائج العلمية ثابتة، وسنُناقش ذلك أسفله عند مُعالجتنا للواقعية العلمية المُجسَّدة.

وهذا الأمر صحيح أيضاً بالنسبة لعلم الذِّهن. من غير المُرجَّح أنْ نكتشف أنّه لا وجود لخلايا عَصبية أو لخلايا ناقلة. كما أنّه من غير المُرجَّح أنْ نكتشف أنّه لا يوجد فَرق بين الذاكرة قصيرة المدى والذاكرة طويلة المدى. نعرف من علم الخلايا العَصبية أنّ أدمغتنا تتضمّن خرائط طُوبوغرافية، وأنّ أنسِقتنا البصرية تتضمّن خلايا حَسّاسة للاتجاه. إنّ الكثير مما تعلّمناه عن الدماغ والذِّهن عبارة عن معرفة ثابتة.

نعتقد أنّ النتائج الثلاث المُرتبطة بالبحث في العلم المعرفي التي يستند إليها هذا الكتاب نتائج ثابتة بدورها. ونُؤكد أنّها تستحقّ أنْ تُدعى "نتائج" بسبب

كُلّ تلك البراهين المُتقاطعة التي تَدعمها. ويُبيِّن وجودُ هذا العدد الوافر من أشكال البراهين المُتقاطعة أنّ ما نعتبِرُه نتائج خاصّة ليس تبِعات ناجمة عن افتراضات تُشكِّل أساساً لمنهج من مناهج البحث المخصُوصة فَحَسْب. إنّ منهجية البُرهان المُتقاطع، وهذا الكمّ من أنواع البراهين، يُقلِّل من احتمال أنْ تكون النتائج من صُنع أيّ منهجية مَخصُوصة.

الواقعية العلمية المُجسَّدة

سنستخدم نتائج الجيل الثاني من العلم المعرفي لإعادة التفكير في الفَلْسَفة. وعندما نقوم بذلك، فإنّنا نتعهَّد على الأقل بشكل من أشكال الواقعية العلمية. نُؤسِّس استدلالنا على وجود ثلاث نتائج بحث علمية ثابتة على الأقل -الذِّهن المُجسَّد، واللاوعي المعرفي، والفكر الاستعاري. بما أنّ فكرتي الخلايا والحامض الأنيمي ثابتتان في البيولوجيا ولا يُرجَّح أنْ نكتشف أنّهما خطآن، فإنّنا نعتقد أنّنا نتوفَّر على أكثر مما يكفي من البراهين المُتقاطعة لإقامة هذه النتائج الثلاث على الأقل.

هذه النتائج العلمية تُعيد النظر في الرأي الفَلْسَفي الكلاسيكي حول الواقعية العلمية، وهي واقعية علمية موضوعية غير مُجسَّدة يُمكن أنْ نُحدِّدها من خلال المزاعم الثلاثة الآتية:

1 - ثَمّة عالَم مُستقل عن فَهْمنا له.

2 - بإمكاننا أنْ نُكوِّن معرفة ثابتة عنه.

3 - تصوُّراتنا وأشكال تفكيرنا لا تتحدَّد من خلال أجسادنا وأدمغتنا، وإنّما من خلال العالم الخارجي ذاته. ونتيجة لذلك، فالحقائق العلمية ليست حقائق كما نفهمها، وإنما هي حقائق مُطلقة.

الواضح أنّنا لا نقبَل (1) و(2)، ونعتقد أنّ (2) تنسحب على نتائج العلم المعرفي الثلاث التي نُناقشها هنا اعتماداً على البُرهان المُتقاطع. غير أنّ هذه النتائج الثلاث تُعارض (3). إنّ مذهب التفكير غير المُجسَّد طُبِّقَ، للأسف، لتقديم صِيغة من الواقعية العلمية لا يُمكن الدفاع عنها: واقعية علمية غير

مُجسَّدة. والبراهين التي سننظُر فيها تخصّ تجسُّد الذِّهن، وتسمح لنا، كما سنرى، بأنْ نُقيم واقعية علمية في صُورة مُجَسَّدة، صُورة واقعية معرفياً وعَصبياً: واقعية علمية مُجَسَّدة.

يقع في مركز الواقعية المُجسَّدة ارتباطُنا بمحيط يخضع لسِلسلة من التفاعُلات الجارية باستمرار. ثَمّة مُستوى من التفاعل الفيزيائي في العالم نشأنا فيه لنشتغل بنجاح، وهو مُستوى يُدَوزِنُ جُزءاً مُهماً من نَسقنا التصوُّري بهذا الاشتغال. ووجود هذه "التصوُّرات ذات المُستوى القاعدي" -المُخصَّصة بواسطة الإدراك الجشطالتي، والتصوير الذِّهني، والتفاعل الحَركي- هو من بين الاكتشافات المركزية للعلم المعرفي المُجسَّد.

يُسجّل برلين وبريدلوف ورافن (أ4، 1974) Berlin, Breedlove and Raven، وَهُونْ (أ4، 1977) Hunn، في دراسات مُفصلة لمَقُولات النبات والحيوان في لغة التْزيلْتال Tzeltal [من لغات المايا في المكسيك]، أنه في المُستوى القاعدي (ويُسمونه المُستوى "الشعبي العام")، يكون مُتكلّمو هذه اللُّغة دقيقين ومَضبوطين جدّاً (نسبة 90-95 في المائة) في تعيين النباتات والحيوانات مُقارَنة بالتصنيف العلمي البيولوجي. في المُستويات الدنيا -مُستويات الأنواع والتنوّع- تسقط دِقّتهم بشِدَّة فتصل إلى حوالى 50 في المائة وما تحت. باختصار، نحن مُجهَّزون للتعرّف على النباتات والحيوانات في مُستوى النوع، أي في المُستوى القاعدي، أكثر من المستويات البيولوجية الدنيا (لمزيد من النقاش، انظر أ4، لايكوف 1987).

لقد تطوّر نَسقُنا المُجسَّد لتصوُّرات المُستوى القاعدي لـ"يُلائم" الطُّرق التي تَقترن بها أجسادنا، عبر مسار تطوّرنا، بمُحيطنا، بغاية البقاء، وبغاية ازدهار البشر بصرف النظر عن البقاء، ولأمور ترتبط بالصُّدفة. لا يعني هذا أنّ أيَّ تصوُّر من المُستوى القاعدي يُوجد بسبب قِيمته في بقاء البشر، ولكن بدون هذا النَّسَق المُجسَّد المُقترن بمحيطنا، ما كان لنا أنْ نبقى. إنّ المُستوى القاعدي في بناء التصوُّرات هو حجر الزاوية في الواقعية المُجسَّدة.

ثمّة شيء قام به العلم بنجاح في العديد من (ولكن ليس في كُلّ) الحالات، وهو توسيع قُدراتنا في المُستوى القاعدي، وهي قُدرات تُمكّننا من الإدراك ومُعالجة الأشياء

بالتكنولوجيا. إنّ آلاتٍ وأجهزةً مثل التلسكوب والمجهر ومنظار التحليل الطَّيفي، وسَّعَت إدراكنا في المُستوى القاعدي، كما طوَّرت تكنولوجياتٌ أُخرى قُدراتِنا على مُعالجة الأشياء. وإضافة إلى هذا، وسَّعَت الحواسيب قُدراتنا في إجراءات الحساب. هذه التعزيزات التي مسَّت القُدرات الجَسَدية القاعدية تُوسّع المُستوى القاعدي بالنسبة لنا، وهو المُستوى الذي يُوجد في مركز الواقعية المُجسَّدة.

إنّ ما يُضفي الأهمية على الواقعية المُجسَّدة، مما يسمح لنا أن ننتقل بعيداً فيما وراء المُلاحظة والمُعالجة، مجموعةٌ من الاكتشافات الحاسمة بصَدد تصوُّراتنا المُجسَّدة وقُدراتنا التخييلية. أولُ أهمّ اكتشاف أنّ هناك "استنتاجات" إدراكية وحَركية، وأنّ هُناك منطقاً للإدراك والتنقّلات الحَركية المُتحقّقة عَصبياً. الاكتشاف الثاني الحاسم هو وجود الاستعارة التصوُّرية، التي تُتيح لنا أنْ نبني تصوّرنا لمجال مُعيّن من التجربة اعتماداً على مجال آخر، مع الإبقاء على البنية الاستنتاجية للمجال المصدر في المجال الهدف. تَسمح لنا الرياضيات بنَمْذَجة النظريات الاستعارية والحساب الدقيق للاستنتاجات المُرتبطة بالمَقولات الحَرْفية في المُستوى القاعدي. وهذه الاستنتاجات بإمكانها بعد ذلك أنْ تسقط على مواضيع علمية لإعطاء تعليلات تفسيرية لمُعطيات موجودة والقيام بتنبّؤات. وما يسمح بهذا أنّ النظريات الاستعارية قد تكون لها اقتضاءات حَرْفية في المُستوى القاعدي.

ولنظريات علمية مُهمة استنتاجات تخصُّ العديد من المواضيع، كاكتساب اللُّغة، مثلاً، أو الدلالة التاريخية، أو دراسة الحركات، أو تجارب إعطاء الأسبقية. كُلّ موضوع من هذه المواضيع يُعدّ اختباراً لهذه النظريَّة. إننا نتحدث عن البراهين في النظريَّة العلمية ونقول إنّها "مُتقاطعة" عندما تدعم كُلُّ النتائج نفس الافتراض التفسيري.

إنّ هذه البراهين المُتقاطعة تَرُوزُ الاستنتاجات التي تكون مُختلفة باختلاف الموضوع ومع ذلك تُؤكّد نفس النظريَّة. وما يجعل البراهين المُتقاطعة مُقْنِعة أنّ النظريَّة لا يُمكنها أنْ تَنتج عن مجموعة واحدة من الافتراضات المنهجية. خلافاً لذلك، تَزداد ثقتنا فيها كلّما تعاظمت البراهين المُتقاطعة من مناهج متنوعة. إنّ درجة إثبات نظريَّة من النظريات ترتفع أسياً مع عدد المواضيع المُتباينة ذات المناهج المُتباينة في اختبار استنتاجات النظريَّة.

إنّ الواقعية العلمية المُجسَّدة تَتلاءم إذن مع ما حقّقه العلمُ من نجاح، وما علَّمَنا إياه تقليدُ كونْ: أنّ النظريات تتغيّر مع الزَّمن، وأنّ النظريات الجديدة لا تُغطّي دَوماً ظواهر معروفة مُسبقاً، وأنّ النظريات قد تكون غير قابلة للقِياس (incommensurable)، وأنّ السياسة والثقافة والأُمور الشخصية تدخل في العلم.

إنّ العلوم الناجحة هي تلك العلوم التي تتوفّر على بَراهين مُتقاطعة واسعة وعميقة. غير أنّه ليست كُلّ نِطاقات العلم مُتساوية فيما يخصّ المعايير البُرهانية؛ فبعضها له بَراهين مُتقاطعة تشمل مواضيع أكثر من أُخرى.

إضافة إلى هذا، قد تكون تقييداتُ النَّسَق التصوُّري البشري وحُدودُه وراء استحالة قيام نظريات علمية عامة وشاملة تماماً. مثلاً، نظريتا النسبية العامة والمِيكانيكا الكَوانطية لا تتلاءمان، ولكُلٍّ منهما طائفة هائلة من البراهين المُتقاطعة. ويسعى عدد من المُنظِّرين إلى إقامة نظريَّة مُوحَّدة للفيزياء، ولكننا لا نعرف إلى حدّ الآن -وقد لا نعرف أبداً- كيف يكون ذلك مُمكناً. كلُّ ما يُمكن عبارةٌ عن نظريات جُزئية، نظريات يُمكن أنْ نُسمّيها نظريات "الأمثل محلياً"- نظريات غير مُتلائمة، ولكنها شاملة بشكل واسع (وإنْ لم تكن شاملة تماماً)، تدعمها براهين مُتقاطعة كثيرة. قد تكون نظريات الأمثل محلياً هي أفضل ما يُمكن أنْ نُنجزه باستخدام الأذهان البشرية. لا نعرف. قد تكون نظريتا المِيكانيكا الكَوانطية والنسبية العامة من الأمثل محلياً، ومن غير القابل للقِياس شُمولياً.

إنّ تاريخ العلم، كما رأى كُونْ، يُقدِّم حالات لثورات علمية. بالنسبة لنا، هُناك حالات تحلّ فيها استعارات جديدة محلّ استعارات قديمة، حيث تكون الاستعارة الجديدة غير قابلة للقِياس بالاستعارة القديمة، وبالتالي يُعاد بناء تصوُّر فرع من العلم برُمّته. قد يحدث هذا حتى في العلم، حيث للنظريات القديمة مقدار هائل من البراهين المُتقاطعة. في هذه الحالات، على النظريَّة الجديدة أنْ تتوفّر بدورها على مقدار من البراهين المُتقاطعة يُقارب على الأقل مقدار البراهين في النظريَّة القديمة، وإنْ تبايَنَت التفاصيل. ولكن تبقى البراهين المُتقاطعة بوضوح معياراً حاسماً في القَبول الواسع لنظريَّة من النظريات العلمية الجديدة، مهما تكن العوامل الأُخرى المُتدخّلة. وبإيجاز، تُدرِك الواقعية العلمية المُجسَّدة مغزى المعرفة العلمية الثابتة والثورات العلمية معاً.

إنّ تعويض الواقعية العلمية غير المُجسَّدة بالواقعية العلمية المُجسَّدة عبارة عن ربح للواقعية، وليس خسارة، بما أنّه يقود فَهْمَنا نحو العلم الذي يَتوافق مع أَجود علم للخلايا العصبية وأجود علم معرفي في عصرنا. إنّه يجعلنا نُقدِّر إسهامات كونْ، عندما نعترف، مثلما فعل، بنجاح العلم.

فيما وراء الذات والموضوع

إنّ الواقعية المُجسَّدة يُمكن أنْ تَنطبق على العلم جُزئياً لأنّها ترفض الثُّنائية الصارمة ذات/موضوع. أمّا الواقعية العلمية غير المُجسَّدة فتخلُق هُوة أُنطولوجية سحيقة بين "الموضوعات"، التي تُوجد "هُناك في الخارج"، والذاتية التي تُوجد "هُنا في الداخل". بعد هذا الفصل، لن يُوجد إلا تصوّران مُمكنان، وخاطئان كلاهما، للموضوعية: الموضوعية إمّا تُقدّمها "الأشياء ذاتها" (الموضوعات)، أو تُقَدّمها البنيات البين-ذاتية للوعي المُشترك بين كُلّ الناس (الذوات).

الأول خاطئ لأنّ الفصل ذات/موضوع عبارة عن خطأ؛ إذ لا وجود لموضوعات لها صفات ومَقُوَلات تُوجد فيها هي في ذاتها. والثاني خاطئ لأنّ البين-ذاتية، إنْ اقتصرنا على التوافُق الجماعي أو العشائري، تُقصي اتصالنا بالعالم. البديل الذي نقترحه، أيْ الواقعية المُجسَّدة، يعتمد على كوننا "مُقترنين" بالعالم عبر تفاعُلاتنا المُجسَّدة. وتصوُّراتنا المُجسَّدة مُباشَرةً (أيْ تصوُّرات المُستوى القاعدي، والتصوُّرات الجِهية، وتصوُّرات العلاقات الفضائية) تستطيع أنْ تُوافق بثقة هذه التفاعلات المُجسَّدة وأشكال فَهْم العالم التي تنشأ عنها.

إنّ المُشكِل الذي تُعاني منه الواقعية العلمية الكلاسيكية غير المُجسَّدة أنّها تأخذ بُعديْن مُنضفرين لا يَنفصلان في كُلّ التجربة -وعي الكائن الحيّ في تجربته والكِيانات الثابتة والبنيات التي يُصادفها- وتُقِيمهما باعتبارهما كِيانين مُنفصلين ومُتباينين وتُسميهما الذات والموضوع. إنّ ما تُغفله الواقعية غير المُجسَّدة (ما يُسمّى أحياناً الواقعية "الميتافيزيقية" أو "الخارجية") أننا، باعتبارنا كائنات مُجسَّدة، وذات خيال، لم نكنْ أبداً مفصولين ومُنقطعين عن الواقع بالدرجة الأُولى. إنّ ما يجعل العلم دَوماً مُمكناً هو تجسُّدنا، وليس تعالينا عليه؛ وهو خيالنا، وليس إلغاؤنا له.

7

الواقعية والصدق

الواقعية المُباشِرة والتمثيلية والمُجسَّدة

قد يكون أقدم مُشكِل فَلْسَفي هو ذلك المُشكِل الذي أراد الإجابة عن السؤال: ما الواقع، وكيف يُمكننا أنْ نَعرفه، إنْ كان باستطاعتنا معرفته؟ بدأت الفَلْسَفة اليونانية بهذا السؤال. كان الإشكال بالنسبة لليونانيين هو هل أقدارهم ومصائرهم تتحكّم فيها رغبات الآلهة، كما افترضت الديانة اليونانية، أم إنّ قُدرتنا على التفكير تُزوّدنا بفَهْم كاف للعالم لكي نتمكّن من البقاء والازدهار، كما تُؤكّد الفَلْسَفة اليونانية.

طَرح فلاسفة اليونان السؤال التالي: كيف نتوصّل إلى المعرفة؟ وكان جوابهم أنّنا نتوصّل إلى المعرفة مُباشَرة. بالنسبة لهم، المعرفة التي تشتغل هي معرفة الوجود (أو الكينُونة). وقد ذهب أرسطو إلى أنّ هُناك تماثُلاً بين الأفكار في الذِّهن وماهيات الأشياء في العالم. هذا التماثل يُجيب على مُشكل المعرفة. وخَلص أرسطو إلى أنّه بإمكاننا أنْ نَقبض بشكل مُباشر على ماهيّات الأشياء في العالم. هذه هي الواقعية الميتافيزيقية النهائية. لم يكن هُناك فصل بين الأُنطولوجيا (ما يوجد) وبين الإبستيمولوجيا (ما يُمكنك معرفته)، لأنّ الذِّهن في اتصال مُباشر بالعالم.

مع ديكارت، فَتحت الفَلْسَفة فَجْوة بين الذِّهن والعالم. إذا لم يكن الذِّهن والعالم شيئاً واحداً، فإنّه ينبغي أنْ يكونا نَوعين مُختلفين من الأشياء. كان الجَسَدُ لحماً وينتمي إلى العالم؛ والذِّهن لم يكن كذلك. إنّ الذِّهن، المفصول عن الجَسَد والعالم، لم يكن بإمكانه أنْ يكون مُتصلاً مُباشرة بالعالم. والأفكار (غير تلك التي افتُرض أنّها فِطرية) صارت "تمثيلات" داخلية لواقع خارجي، دَوماً نائية عن العالم ولكنّها "تُوافقه" بوجه من الوجوه. هذا يفصل الميتافيزيقا عن

الإبستيمولوجيا، وهذا الفصل ما يزال يُزعج الفَلْسَفة الآن. بعد أنْ اعتُبر الذِّهنُ غيرَ مُجسَّد، أضحت الفَجْوة بين الذِّهن والعالم كبيرة ولا جُسور تربط بينهما. ولهذا السبب حصل تقدّم طفيف مَعروف حتى يومنا هذا في المُحاولات الفَلْسَفية التي ترمي إلى تخصيص "التّوافُق بين التمثيل والواقع" (ج2، بوتنام 1981 Putnam).

في الواقع، في الصيغة الحالية الأكثر انتشاراً، تقلّصت التمثيلات إلى الأدنى-مُجرّد تمثيلات رمزية، برُموز هي عبارة عن كيانات مُجرَّدة لا خصائص لها غير كونها مُتمايزة عن بعضها البعض (ج2، فودور 1975، 1981، 1987 Fodor). هذه "الواقعية ذات النَّسَق الرمزي" تُعمّق الهُوة بين الذِّهن والعالم، ذلك أنّ الكِيان المُجرّد للرمز لا يشترك في شيء مع أيِّ شيء في العالم، وحتى في الواقع الفيزيائي. كما أنّه لا يُوجد أيُّ تَعالُق طبيعي بين الرُّموز والأشياء في العالم. في الواقعية ذات النَّسَق الرمزي، ليست الفَجْوة بين الذِّهن والعالم فَجْوة قُصوى فَحَسْب، إنّها فَجْوة اعتباطية قُصوى، ذلك أنّه لا يُوجد شيء -لا تَعالُق، ولا تشابُه، ولا حتى فيزيائية مُشتركة- يجعل التّوافُق غير اعتباطي.

إنّ تجسُّد العقل/الفكر، كما يكشفه العلمُ المعرفي، يُزوّدنا بفَهْم جديد للتلاؤم بين الذِّهن والواقع، وهو المنظور الذي سنُسمّيه الواقعية المُجسَّدة. وهي أقرب إلى الواقعية المُباشرة عند اليونانيين من الواقعية التمثيلية غير المُجسَّدة في الفَلْسَفة الديكارتية والتحليلية، التي تَنفصل بصورة جوهرية عن العالم. إنّ الواقعية المُجسَّدة، إذ ترفض الفصل الديكارتي، هي بالأحرى واقعية تستند إلى قُدرتنا على الاشتغال بنجاح في مُحيطاتنا الفيزيائية. ولذلك فهي واقعية مبنية على التطوّر. وقد زوّدنا التطوّر بأجساد مُتكيّفة وبأذهان تسمح لنا بأنْ نتكيّف مع ما يُحيط بنا، بل وأنْ نُحوّله.

إنّ الواقعية تخصّ بالأساس نجاحنا في الاشتغال في العالم. الشخص الذي "ليس واقعياً" شخص غير مُتكيّف، إنّه شخص غير مُتصل بالعالم ولا يرتبط به في انسجام. الواقعية تتعلّق بالاتصال بالعالم، أو بالتّماسّ معه بطُرق تسمح لنا بأنْ نبقى وندُوم، ونَزدهر، ونبلغ غاياتنا. غير أنّ هذا الاتصال يتطلّب شيئاً يتصل-أيْ جَسَداً.

هكذا يحملنا تجسُّد الذِّهن بعيداً ويُقرّبنا من الواقعية المُباشرة التي افترضها اليونانيون، أكثر مما تفعله الواقعية غير المُجسَّدة وواقعية النَّسَق الرمزي في الفَلْسَفة التحليلية الحالية. إنّه يكفّ عن افتراض القُدرة على معرفة الأشياء في ذاتها، ويتمكّن، عبر التجسُّد، من أنْ يفسّر كيف يُمكننا أنْ نحصل على معرفة غير مُطلقة، أكيد، ولكنها تكفي مع ذلك لتمكيننا من أنْ نشتغل ونزدهر.

هكذا يُمكن وصف الواقعية المُباشرة عند اليونان على أنّ لها ثلاثة مظاهر :

1 - المظهر الواقعي: افتراض أنّ العالم المادي موجود، وأنّه بالإمكان رصد كيف نتمكّن من الاشتغال فيه بنجاح.

2 - مظهر المُباشَرة: عدم وجود أيِّ فَجْوة بين الذِّهن والجَسَد.

3 - مظهر الإطلاق: النظر إلى العالم باعتباره بنية فريدة، موضوعية بشكل مُطلق، نستطيع أن نحصل منها على معرفة صحيحة وموضوعية بشكل مُطلق.

إنّ واقعية النَّسَق الرمزي من النوع الذي نعثُر عليه في الفَلْسَفة التحليلية تقبل (3)، وتنفي (2)، وتزعم أنّ (1) تنجم عن (3)، اعتماداً على مفهوم لـ"التوافُق" غير مُفسَّر علمياً.

الواقعية المُجسَّدة تقبل (1) و(2)، ولكنها تنفي أن يكون باستطاعتنا الوُلوج إلى (3).

هذه المنظورات الثلاثة "واقعية" كلها بمُوجب قَبولها لـلمظهر (1). الواقعية المُجسَّدة تنغلق على الواقعية المُباشرة لليونانيين من خلال إنكارها لفَجْوة ما بين الذِّهن والجَسَد. وتختلف عن الواقعية المُباشرة وواقعية النَّسَق الرَّمزي في إبستيمولوجيتها، ما دامت تنفي أنْ تكون لنا معرفة موضوعية ومُطلقة للعالم في ذاته.

بما أنّ الواقعية المُجسَّدة تنفي، بِناءً على أُسس تجريبية، أنْ يوجد وصفٌ صحيح واحد، وواحد فقط، للعالم، فإنّه قد يبدو للبعض أنّها شكل من أشكال النسبية. ورَغم ذلك، فإنّها إذ تَعتبر المعرفةَ نسبيةً -نسبية بالنظر إلى طبيعة أجسادنا وأدمغتنا وتفاعُلاتنا مع مُحيطنا- فإنّها لن تكون شكلاً أقصى من النسبية، بما أنّها

ترصد كيف تكون المعرفةُ الواقعية والثابتة، في العلم وفي العالَم اليومي، مُمكنةً. ولهذا الرصد مَظهران. أولا ، هُناك التصوُّرات المُجسَّدة مباشَرة، مثل تصوُّرات المُستوى القاعدي، وتصوُّرات العلاقات الفضائية، وتصوُّرات بنية الحدث. هذه التصوُّرات لها مصدر تطوّري، وتُمكّننا من أنْ نشتغل بنجاح بشكل أقصى في تفاعُلاتنا اليومية في العالم. كما أنّها تُشكّل أساس معرفتنا العلمية الثابتة.

ثانياً، الاستعارات الأوّلية تجعل توسيع هذه التصوُّرات المُجسَّدة وتعميمها على مجالات نظريَّة مُجرَّدة أمراً مُمكناً. وليست الاستعارات الأوّلية سوى بناءات اجتماعية اعتباطية، ذلك أنّها تتقيّد بشكل كبير بطبيعة أجسادنا وأدمغتنا وبواقع تفاعُلاتنا اليومية.

وَرغم ذلك، فالواقعية المُجسَّدة تعترف بقضية مركزية في الفكر النسبي، وهي أنّه في عِدَّة حالات مُهمّة، تتغيَّر التصوُّرات عبر الزَّمن، وتتنوّع عبر الثقافات، ولها بنيات مُتعدِّدة مُتضاربة، وتعكس شُروطاً اجتماعية. الواقعية الجَسَدية تُقدّم كذلك آليات لتخصيص هذه التغيّرات والتنوّعات والتعدّدات، وعِدّة أمثلة من "البناء الاجتماعي". إنّ تكوين الاستعارات المُركّبة وتوليفات تصوُّرية أُخرى يبدو الآليّة الكبرى للواقعية الجَسَدية (أ7، فوكونيه وتورنر 1994).

الجُهود الفَلْسَفية المُبشّرة بالواقعية المُجسَّدة

الواقعية المُجسَّدة التي نسعى إلى بنائها هنا لم تُخلَق من عدم. فقد سبق إليها اثنان من فلاسفتنا الكبار اهتما بالذِّهن المُجسَّد، وهما جُونْ دِيوِي John Dewey وموريس مِيرْلُو-بُونْتِي Maurice Merleau-Ponty. ورَغم تبايُناتهما الواسعة في المِزاج والأُسلوب، فإنّ ديوي ومِيرْلُو-بُونْتِي يعتقدان كِلاهما أنّ الفَلْسَفة ينبغي أَنْ تتّصل بأفضل فَهم علمي مُمكن؛ وكِلاهما استعملا بشكل واسع علم النفس التجريبي وعلم الخلايا العَصبية والفيزيولوجيا، كما كانت في وقتهما. كِلاهما يذهبان إلى أنّ الذِّهن والجَسَد ليسا كِيانين مَفصولين ميتافيزيقياً، وأنّ التجربة مُجسَّدة، وليست أثيرية أو غير مادية، وأننا عندما نستعمل اللفظين ذهن وجَسَد، نَفرض بنيات تصوُّرية مُحدَّدة بشكل مُصطنع على تلك السَّيرُورة المُتكاملة التي تُشكّل تجربتنا.

ركّز دِيوي (ج2، 1922، 1925) على الدارة المُعقَّدة للتفاعُلات بين الكائن الحيّ والمحيط التي تصنع تجربتنا، وبيّن كيف تُعتبَر تجربتُنا جَسَدية واجتماعية وفكرية وعاطفية في الآن ذاته. أما مِيرْلُو-بُونْتِي (ج2، 1962) فأظهر أن "الذَّوات" و"الموضوعات" ليست كِيانات مُستقلة، وإنما تنبثق من خَلْفية، أو من "أُفق" تجربة مَرِنة ومُوحَّدة نفرض عليها تصوُّريْ "الذاتية" و"الموضوعية".

حديثاً، اعتمد فاريلا وتومبسون وروش (ج2، 1991) على العلم المعرفي المُجسَّد والفينومينولوجيا ومُمارسات الوعي البُوذية، لتفسير ما سمّوه التجربة "المُشَرَّعة" أو "المُمَثَّلة". ويُفسّرون المُعتقديْن الأساسيين في الصيغة التي يتبنُّونها للواقعية المُجسَّدة كما يلي: "أولاً، أنّ المعرفة تتوقّف على أنواع التجربة التي تتأتّى من امتلاكنا لجَسَد له قُدرات حِسّية حَركية مُتنوّعة؛ وثانياً، أنّ هذه القُدرات الحِسّية الحَركية الفردية هي نفسها مُدمَجة في سياق بيولوجي ونفسي وثقافي أشمل" (ج2، 1991، 73).

وقد استثمر مُفكرون فلاسفة آخرون، مثل ألفريد نورث وايتهيد Alfred North Whitehead، وتيري فينوغراد Terry Winograd، وفيرناندو فلوريس Fernando Flores، ودرو ليدر Drew Leder، ويوجين غاندلن Eugene Gandlin، أبعاداً مُعيّنة من الواقعية المُجسَّدة. وما يُميّز منظور الواقعية المُجسَّدة الذي نقترحه هو استخدام البُرهان التجريبي من علم الأعصاب المعرفي الحديث والعلم المعرفي المُجَسَّد. هذا البحث التجريبي يُمكّننا من الاستثمار المُلائم الدقيق للأعمال التي انصبّت على الذِّهن المُجسَّد في بنيته للتجربة عبر المعرفة العَصبية. إنّه يُزوّدنا بطُرق نُفسِّر بها سبب توفّرنا على المَقُولات التي نتوفّر عليها، ولماذا نملك هذه التصوُّرات التي نملكها، وكيف يُشكِّل تجسُّدُنا تفكيرَنا وعقلَنا وبنيةَ الفَهْم التي تضع أساسَ ما نعتبره صادقاً وحقيقياً.

الواقعية والصدق

في الفَلْسَفة التحليلية المُعاصرة، تُعَدُّ نظرياتُ الإحالة والصدق مركزية لأنّ البرنامج التحليلي يعتمد عليها ليملأ الفَجْوة بين الرُّموز والعالَم. إنّ واقعية النَّسَق

الرمزي الذي تنتمي إليه الفَلْسَفة التحليلية لا تُقيم وزناً كبيراً لمشاكل الإحالة والصدق، ذلك أنّ واقعية النَّسَق الرمزي تُـعلي المسافةَ والاعتباطية بين التمثيلات الرمزية والعالَم إلى أقصى درجة.

إنّ ما ينبغي أنْ تَـلوذ بـه الفَلْسَفةُ التحليلية "نظريَّةُ صدق توافُقي"، حيث تُجسِّر الهُوةُ بين الرُّموز المُجرَّدة وما تُحيل عليه في العالَم، بواسطة مفهوم "التَّوافُق"، وهو مفهوم له مُحتوى ضيِّق جداً. تـستعرض الفَلْسَفةُ التحليلية واقعيتّها وتُـقلِّص الهُوةَ التي أدرجَتها بين الرُّموز والعالَم، وبذلك يتوقّف المشروع بشكل حاسم على "التوافُق" الذي يُجسِّر الفَجْوة بين الرَّمز والعالَم.

نظريَّة الصدق التَّوافقي
في صِيغتها البسيطة والخَذسية

يُمكن تقديم نظريَّة الصدق التوافُقي في صيغتها الأبسط كالتالي:

يُعَدّ القولُ صادقاً إذا لَاءَم الكيفية التي تُوجد بها الأشياء في العالَم. ويكون كاذباً عندما يخفق في أنْ يُلائم الكيفية التي تُوجَد بها الأشياء في العالَم.

إذا كان الأمر كذلك، فكيف يُمكن أنْ نُعارضه؟ تبدُو الأُمور سطحياً واضحة وبَدهية. ولكن، عندما ننظر في التفاصيل، تتجلّى المشاكل. ماذا تعني "لاءَم" عندما تكون هُناك هُوةٌ بين ذهن وعالَم، وحاجةٌ إلى تفسير أين يكمن التَّوافُق بين الرُّموز والعالَم. لا يكفي أنْ نقول: "إنّ ذلك عبارة عن تَوافُق". إنّ التَّوافُق يُترَك لنظريَّة الإحالة، وهي نظريَّةٌ يُفترَض أنْ تُجسِّرَ الفجوةَ بين الرَّمز والعالم. ولكن نظريات الإحالة لا تُسعف في ذلك، لسبب عميق كما سنرى.

هُناك نوعان كبيران من نظريات الإحالة (أو نظريات المرجع) في الفَلْسَفة التحليلية. يقول النوع الأول إنّ معنى العبارة يُحدِّد ما تُحيل عليه. ويقول النوع الثاني إنَّ الإحالة تتحدَّد سببياً، أي بواسطة أعمال الإحالة التي يقوم بها الناس. نظريات النوع الأول نشأت عن عمل غوتلوب فْريغهْ Gottlob Frege. وتقول نظريَّة فْريغهْ إنّ المعاني، وهي كِيانات مُجرَّدة مُستقلة عن الذِّهن والجَسَد كليهما، تنتقي بطريقة ما مَراجِعَها (أي ما تُحيل عليه) بشكل صحيح، ولكن ليس هناك رصد علمي للكيفية التي يتمّ بها ذلك. في صيغة ريتشارد مُونْتِيغْيُو Richard

Montague، تُعَدُّ معاني فْريغهْ، أو "المفاهيم"، دوالّاً رياضية تنتقي الإحالة. وهذا لا يُفسّر كيف يُفترَض أنْ يقوم الناس بذلك. يفترض جون سيرل John Searle أنّ الذِّهن-الدماغ يُحدِّد الإحالة الفريغية على واقع موضوعي. ولكن هذا الواقع الموضوعي خارجي ومُستقل عن الذِّهن-الدماغ، ولا يُقدِّم سيرل أيَّ تفسير علمي لتجسير هذه الفَجْوة.

من بين نظريات النوع الثاني من نظريات الإحالة، النظريَّةُ السببية لـ كْرِيبكه-بوتْنام Kripke-Putnam، التي تشمل جُزءين: (1) يُشير أفراد تاريخيون، بواسطة الإيماء، إلى المرجع الثابت للفظ مخصوص، و(2) تظلّ هُويّة الشيء وعلاقة هذا الشيء بالاسم كلتاهما مُثبّتين عبر التاريخ، بوجه من الوجوه. ولا يُقدِّم أيُّ رصد لهذين الجُزءين. لا يُفسِّر كيف يقيم مُجرّد الإيماء (أو الإشارة) والتسمية تعييناً "صارماً" بين الرّمز والعالَم، أو كيف يستطيع هذا "التعيين الصارم" أنْ يظلّ قائماً في مكانه عبر آلاف السنين.

إنّ ما يُعتبر غير مُلائم في كل هذه التحاليل هو وضع المُشكِل؛ أيْ افتراض أنّ الصدق مسألة تخصّ التّوافُقَ بين الرُّموز وبين عالَم مُستقل عن الذِّهن والدماغ والجَسَد. ولكي نقف على ما ليس مُلائماً، علينا النظر في الصِّيغ الحالية الأكثر تقنية لنظريَّة التوافُق.

المُستوى الأول في البُعد التقني المُتطوّر مصدرُه مُلاحظةُ أنَّ العبارات، التي قد تكون جُملاً منطوقة أو مكتوبة، تُعبِّر عن قضايا. والقضايا بنيات مصنوعة من رُموز، وهذه البنيات القَضَوية الرَّمزية هي التي نَعتبرها أنها تُوافِقُ، أو تُخفِق في أنْ تُوافِقَ، الواقعَ. ويُنظَر إلى البنية الداخلية للقضايا، في إطار من التنوّع، باعتبار أنّها تمثّل بنية فاعل-محمول، أو بنية محمول-موضوع... والفكرة المُقدَّمة في هذا الشأن أنّه، بموجب بَنْيَنة الرُّموز هاتهِ، يُمكن أنْ تُوافق القضيةُ البنيةَ في العالم وبذلك تجعل مَزاعم الصدق مُتعلقةً بالعالَم.

إنّ القضايا تُدرَج لتحييد الفُروق بين اللُّغات. والأمثلة النَّمطية المُقدَّمة في هذا الباب بسيطة جداً: الجُملتان "snow is white" و"Schnee ist weiss" (الثلج أبيض) يُفترَض أنهما تُسمّيان نفس القضية، وهي الإقرار أنّ تصوُّريْ ما نُسمّيه

الثلج وما ندعوه البياض يلتقيان بطريقة تُوافق الطريقة التي يلتقي بها الثلجُ والبياضُ في العالَم.

هكذا يُحوّل إدراجُ القضايا الفجْوة بين الألفاظ والعالم إلى فَجْوتين:

الفَجْوة 1: الفَجْوة بين جُمل اللُّغات الطبيعية وبين القضايا، التي تُعَدُّ بنيات لُغوية مُحايدة تتكوّن من رُموز مُجرّدة.

الفَجْوة 2: الفَجْوة بين بنيات الرَّمز والعالَم.

رَغم ذلك، فهذه الوسيلة التقنية القائمة على القضايا المُحايدة إزاء اللُّغة على شكل بنيات رمزية، لا تُقدّم جواباً على مُشكلة كيف تستطيع القضايا أنْ تُلائم العالمَ أفضل من جواب الرصد الحَدْسي البسيط الذي يعتمد الجُمل. بإمكاننا أنْ نستمر في تبيين أنّ الجُمل يُمكنها أنْ تُوافق العالَم.

تُدرِج الفلسفةُ التحليلية الصُّورية مُستوى إضافياً من التعقيد في نظريَّة التَّوافُق-إنّه مُستوى نَماذج الأوضاع. إنّ التَّوافُق بين القول والكيفية التي يُوجد عليها العالم كُسِّرَ الآن وصار يتضمّن ثلاثة تَوافُقات، وصارت الفَجْوة الآن ثلاث فَجَوات:

الفَجْوة 1: الفَجْوة بين اللُّغة الطبيعية والرُّموز في "لغة صُورية" تُستعمَل لتمثيل مظاهر من اللُّغة الطبيعية.

الفَجْوة 2: الفَجْوة بين رموز اللُّغة الصُّورية ومجموعات الكِيانات المُجرَّدة الاعتباطية في نَمُوذَج المجموعة النظريَّة لِلّغة.

الفَجْوة 3: الفَجْوة بين نَماذج المجموعة النظريَّة للعالَم والعالَم ذاته.

تُعاني نظريَّة التَّوافُق مشاكل كبيرة على كُلّ الجبهات. لقد افتُرِضَ أنّ الفَجْوة الأُولى، الفَجْوة بين اللُّغات الطبيعية وأنسِقة الرُّموز الصُّورية، تملأها اللّسانيات الصُّورية. وهذا الوعد لم يتحقّق، ويبدو أنّه لا يُمكن أنْ يتحقّق. كانت أول مُحاولة تامة النُّضج مُحاولةُ لايكوف ومكاولي في الدلالة التوليدية، وقد سعت إلى التأليف بين المنطق الصُّوري واللّسانيات التوليدية. مع مُنتصف السبعينيات، فَتَحَت النتائج التي ذكرناها، والتي ترتبط بتجسُّد تصوُّرات العلاقات الفضائية

(خُطاطات الصُّور)، ومَقُولات المُستوى القاعدي، والعديد من أنواع الأنماط النَّمُوذَجية، والمَقُولات الجذرية، وتصوُّرات الألوان، والتصوُّرات الجِهية، والاستعارات التصوُّرية، إمكان تبني لسانيات واقعية معرفياً وعَصبياً في إطار الموارد المحدودة للتركيب الصُّوري ونظريَّة النَّمُوذَج.

في السَّنوات التالية، كشف تطوّرُ حقل اللّسانيات المعرفية عن ظواهر لا يُمكن رصدها بواسطة تيار التركيب والدلالة الصُّوريين (انظر الفصل 22). ورَغم أنّ مشروع اللّسانيات الصُّورية ما زال يخوض في تنويعات التركيب والدلالة الصُّوريين الموجودة عبر اللُّغات، فإنّ العدد الهائل من الظواهر اللُّغوية الواقعية معرفياً، بغضّ النظر عن حيِّزها، لا يتوقّع نجاح هذا المشروع. وفي الحقيقة، فالبحث في اللّسانيات الصُّورية لا يتوجّه إلى أغلب هذه الظواهر.

الفَجْوة الثانية، بين اللُّغة الصُّورية ونَماذج المجموعة النظريَّة، تدخل في نوع آخر من المشاكل. وكما أكّد مراراً كُوَايْنْ وبوتنام Quine and Putnam، فالأقوال في اللُّغة الصُّورية (نَسق رمزي) تُحدِّد بشكل ناقص (underdetermine) النَّماذِجَ التي يُمكن للرُّموز أنْ تُنسَخ فيها (انظر الفصل 21، من أجل التفاصيل). كما أوضح بوتنام (ج2، بوتنام 1981) أنّ عدم تحديد الإحالة هذا يحكم على مشروع تخصيص التوافُقات رمز-إلى-نَمُوذَج بالإخفاق في الاستجابة لمُتطلّبات نظريَّة التَّوافُق.

لا يُمكن لنظريَّة النَّمُوذَج الصُّوري أنْ تملأ الفَجْوة الثانية لسبب تجريبي أيضاً: معاني الألفاظ والبناءات النحوية في اللُّغات الطبيعية الواقعية لا يُمكن أنْ تُقدَّم من خلال نَماذج المجموعة النظريَّة (انظر لايكوف 1987). وهذا واضح عندما نُدقّق في التفاصيل. إنّ تصوُّرات العلاقات الفضائية (خُطاطات الصُّور)، التي تُلائم المشاهد البصرية، لا تقبل التخصيص من خلال بنيات المجموعة النظريَّة. وتصوُّرات الحركة (أفعال الحركة الجَسَدية)، التي تُلائم خُطاطات حركة الجَسَد، لا يُمكن تخصيصها بواسطة نَماذج المجموعة النظريَّة. ببساطة، لا تتوفّر نَماذج المجموعة النظريَّة على نوع البنية التي تستطيع مُلاءمة المشاهد البصرية أو خُطاطات الحركة، بما أنّ ما تتوفّر عليه في ذاتها كِياناتٌ مُجرّدة، ومجموعات لهذه الكِيانات، ومجموعات لهذه المجموعات. هذه النَّماذِج ليست لها بنية تُلائم

المعنى المُجَسَّد-ليست لها خُطاطات حركة، ولا آليّات بصرية أو تصويرية، ولا استعارة.

الفَجْوة الثالثة، التي تُعَدّ الأصعب في التجسير، لم تُناقَش أبداً بشكل صريح. إنّها الفَجْوة الموجودة بين نَماذج المجموعة النظريَّة والعالم الواقعي. لا يرى أغلب الفلاسفة الصُّوريين هذا المُشكِل، لأنّهم تبنّوا ميتافيزيقا تَطرُد المُشكل. وهذه الميتافيزيقا تجري كما يلي: العالم مُكوَّن من أشياء مُتباينة لها خصائص مُحدَّدة وتُقيم علاقات واضحة في أيّ زمن. وتُشكّل هذه الكِيانات مَقولات تُدعى الأنواع الطبيعية، وتُحدَّد بواسطة شُروط ضَرورية وكافية.

إذا افترضنا هذه الميتافيزيقا ذات النزعة الموضوعية، فإنّه ينجم عن ذلك أنّ بعض نَماذج المجموعة النظريَّة ينبغي أنْ تتمكَّن من أنْ تُنسَخ وتُسقَّط على العالم: الكِيانات المُجرَّدة على أفراد العالم الواقعي، المجموعات على الخصائص، مجموعات س-مَحَلّات على العلاقات، وهكذا. غير أنّ هذا النَّسْخ ينبغي أنْ يُجسِّر/يملأ الفَجْوة بين النَّمُوذَج والعالم. ولم يحصل أيُّ تقدم في الاستدلال على أنّ العالم هو ما تَزْعُمُه الميتافيزيقا ذات النزعة الموضوعية. ولم يُحاول أيُّ أحد أنْ يُلائم بين نَمُوذَج المجموعة النظريَّة والعالَم. هذا المُشكِل نادراً ما نُوقش في تفاصيله الواقعية.

عندما ننظر بجدّية إلى مشاكل تجسير كُلّ هذه الفَجَوات، نستطيع أنْ نرى لماذا تُعاني نظريَّة التَّوافُق من مشاكل حتى بمُصطلحاتها ذاتها. ولكن الوضع يبدُو مَيؤُوساً منه عندما نَنظُر إلى مسألة الصدق من منظور معرفي وعَصبي. إنّ نظريَّة التَّوافُق، ببساطة، لا تُلائم الوقائع المعرفية والعَصبية من النوع الذي ناقشناه؛ ولنلتفتْ الآن إلى مُناقشة أسباب ذلك.

التجسُّد والصدق

إنّ ما نفهم أنّه هو العالم تُحدِّده عِدَّة أشياء: أعضاؤنا الحِسّية، وقُدرتنا على التحرّك وعلى مُعالجة الأشياء، والبنية الدقيقة لدماغنا وثقافتنا وتفاعُلاتنا في مُحيطنا، على الأقل. إنّ ما نعتبره صادقاً في وضع من الأوضاع يتوقّف على فَهمنا المُتجسِّد للوضع، الذي يتشكّل بدوره بواسطة كُلّ هذه العوامل. إنّ الصدق

بالنسبة لنا، أيَّ صدق نتمكّن من بلوغه، يتوقّف على هذا الفَهْم المُتجسِّد.

تُعدّ النظريَّة التوافُقية الكلاسيكية للصدق نظريَّة غير مُتجسِّدة. ولا يلعب فيها النَّسَق الحَركي أيَّ دور. والاشتغال الجَسَدي في العالم لا يلعب أيَّ دور فيه. والدماغ لا يلعب أيَّ دور فيه. لا وجود للجَسَد إطلاقاً في نظريَّة الصدق المَبنية على التَّوافُق.

غير أنّ الصدق ليس مُجرّد علاقة بين الألفاظ والعالم، وكأنه لا وجود لكائن له دماغ وجَسَد يتوسّط بينهما. في الحقيقة، ليست الفكرة التي تقول إنّ الكائنات المُتجسِّدة، في كُلّ هذه الطُّرق التي تتشكَّل بها التصوُّرات، بإمكانها أنْ تتوصَّل إلى صدق غير مُجسَّد مُرتكز على تصوُّرات غير مُجسَّدة، فكرةً مُتغطرسة فَحَسْب، ولكنها غير واقعية بكل ما في الكلمة من معنى.

ولكي نعرف لماذا يضع التجسُّد مشاكل جمّة أمام نظريَّة الصدق المَبنية على التَّوافق، علينا النظر في التجسُّد بتفصيل أكبر.

مُستويات التجَسُّد

ثَمّة على الأقل ثلاثة مُستويات في ما نُسمّيه تجسُّد التصوُّرات: المُستوى العَصبي، والتجربة الفينومينولوجية الواعية، واللاوعي المعرفي.

يتعلّق التجسُّدُ العَصبي ببنيات تُخصِّص تصوُّرات وعمليات معرفية في المُستوى العَصبي. ومن أمثلة ذلك الدارةُ العَصبية التي تُخصِّص تصوُّرات اللَّون، ونَماذج ريجيير لتصوُّرات العلاقات الفضائية، ونَماذج نارايانان للتصوُّرات الجِهية.

من الهامّ أنْ نُذكّر أنّ المُستوى العَصبي يتمّ بلوغه، طبعاً، عبر التقصّي العلمي، بما في ذلك التقنيات التجريبية البالغة الدِّقّة والكثير من التجريد النظري. حتى المَسْح الضوئي، الذي يُقدِّم لنا صُوَراً، يتطلّب الكثير من التنظير حتى نتمكّن من التوصّل إلى معرفة مغزى هذه الصُّور. عندما نتحدّث عن "الدارة العَصبية"، نستخدم، بالطبع، استعارة هامة في تصوّرنا للبنية العَصبية من خلال المجال الإلكتروني. إنّ استعارة الدّارة العَصبية يستخدمها المُشتغلون في علم الأعصاب بشكل واسع، وتُعتبر مصدراً لأفكار هامّة وحاسمة في سلوك الدماغ. يُعايَن

"الصدقُ" المُرتبط بالمُستوى العَصبي عامة من خلال هذه الاستعارة. نُشير إلى هذا الأمر لأنّ المُستوى العَصبي يُنظَر إليه وكأنّه مُستوى "فيزيائي" إلى حدّ بعيد، وبذلك فإنّ الكثير مما نعتبرُه صادقاً بصدده يُعبَّر عنه من خلال استعارة الدارة العَصبية، التي تَـصْرِف الانتباه عن القنوات الأيونية (ion channels) والخلايا الدِّبْقية.

المُستوى الفينومينولوجي مُستوى واعٍ أو مفتوح على الوعي. إنّه يتكوّن من كُلّ ما نعي به، وخاصة حالاتنا الذِّهنية، وأجسادنا، ومُحيطنا، وتفاعُلاتنا الفيزيائية والاجتماعية. إنّه المُستوى الذي نَتحدّث فيه عن "لمس" التجربة، والكيفية التي تبدُو لنا بها الأشياء، والتجربة النوعية، أيْ الخصائص المُميزة للتجارب، مثل وجعِ أسنان، أو مَذاق شوكولا سوداء، أو صوت كمان، أو حُمرة نبيذ مُعتّق. جُلُّ ما يُعرَف في إطار التفكير الفينومينولوجي يدخل في هذا المُستوى. ورغم ذلك، فالفينومينولوجيا تفترض كذلك بنيات لاواعية تعتمد عليها بنية تجربتنا الواعية وتجعلها مُمكنة.

أما اللاوعي المعرفي فهو ذلك الجُزء الضخم من جبل الجليد الذي يمتدّ تحت السطح، تحت القِمّة المَرئية؛ أيْ الوعي. ويتكوّن من كُلّ تلك العمليات الذِّهنية التي تُبنينُ التجربة الواعية برُمّتها وتجعلها مُمكنة، بما في ذلك فَهْمُ اللُّغة واستعمالها. يستخدِم اللاوعيُ المعرفي المظاهر الإدراكية والحَركية لأجسادنا وتوجُهها، وخاصة تلك المظاهر التي تَندرج في المُستوى القاعدي وفي تصوُّرات العلاقات الفضائية. ويتضمّن كُلّ معرفتنا اللاواعية وسَيرُورات فكرنا. وبذلك، فهو يشمل كُلّ مظاهر سَلاسل العمليات اللُّغوية -الفُوناتيكا، والفونولوجيا، والصَّرْف، والتركيب، والدلالة، والذَّريعيات، والخطاب.

يفترَض اللاوعيُ المعرفي من أجل تفسير التجربة والسلوك الواعيين اللذين لا يُمكن أن نفهمهما مُباشرة من خلال ذاتهما. وبذلك، فاللاوعي المعرفي هو ما ينبغي افتراضه لرصد التعميمات التي تتحكّم في السلوك الواعي، وكذا في جُزء واسع من السلوك اللاواعي. ويتمّ التوصّل إلى تفاصيل هذه البنيات والعمليات اللاواعية عبر البراهين المُتقاطعة، المُلتئمة من منهجيات مُتنوّعة تُستخدَم في دراسة الذِّهن. وما تمّ استنتاجه انطلاقاً من هذه الدراسات أنّه يوجد مُستوى جدّ

مُبَنْيَن من مستويات التنظيم الذِّهني، وأنّ تحقيق العمليات يشتغل بصورة لاواعية ولا يصله الإدراك الواعي.

إنّ القول بأنّ اللاوعي المعرفي واقعي يُشبه كثيراً قولَنا إنّ "الحَوْسَبة" العصبية واقعية. تَستخدم استعارةُ الحَوْسَبة العصبية الأعداد والحسابات العددية في تمثيل "التنشيطات"، و"الكبح"، و"العتبات والتُّخوم"، و"أوزان الاشتباك العَصبي"، وغيرها. ويُفترَض أنها تُفسِّر ما يحصل في ذلك المُركّب الشاسع الذي تَحدث فيه الكيمياء العَصبية في الدماغ. وعلى غِرار ذلك، يُفترض أنّ السَّيرُورات والبنيات الدقيقة للاوعي المعرفي (أيْ مَقُولات المُستوى القاعدي، الأنماط النَّموذَجية، خُطاطات الصُّوَر، الأسماء، الأفعال، الحركات..) تُفسِّر السلوك الواعي.

هذه المستويات الثلاثة ليست مُستقلة عن بعضها البعض، كما هو واضح. وتنشأ تفاصيل طابع اللاوعي المعرفي والتجربة الواعية من تفاصيل البنية العَصبية. لم نكن لنتوفّر على تصوُّرات العلاقات الفضائية التي نتوفّر عليها دون خرائط طُوبوغرافية أو دون الخلايا الحَسّاسة للاتجاه. لم نكن لنتوفّر على تصوُّرات اللَّون التي نتوفّر عليها دون نوع الدارة العَصبية التي تَخلُق مَقُولات اللَّون. ليس المُستوى العَصبي مُجرَّدَ عَتادٍ قادر على تطبيق برنامج أو برمجية موجودة بشكل مُستقل. إنّ المُستوى العَصبي يُحدِّد بشكل دالّ (مع تجربة العالم الخارجي) التصوُّرات التي يُمكن أنْ تُوجد، واللُّغة التي يُمكن أنْ توجد.

يتطلّب الفَهْمُ التام للذِّهن أوصافاً وتفسيرات في ثلاثة مستويات. لا تكفي الأوصاف في المُستوى العَصبي وحده -بالنظر إلى فَهْمنا الحالي له على الأقل- لتفسير كُلّ مظاهر الذِّهن. العديد من مظاهر الذِّهن ترتبط بلمس التجربة وبالمُستوى الذي تشتغل فيه أجسادنا في العالم، وهو ما سمَّيناه المُستوى الفينومينولوجي. إنّ مظاهر الذِّهن تتوقّف على نَماذج التَّعالُق الوَصْلي العَصبي المُؤثرة سببياً في المُستوى الأعلى، والتي تُشكِّل اللاوعي المعرفي.

الناس ليسوا أدمغة فَحَسْب، وليسوا دارات عَصبية فَحَسْب. ليسوا أيضاً مُجرَّدَ حُزمات من التجارب النوعية ونَماذج من التفاعل الجَسَدي، ولا هُمْ مُجرَّد بنيات وعمليات لِلّاوعي المعرفي. كُلّ هذه الثلاثة حاضرة-بل أكثر بكثير مما

نتعرّض له هنا. وتُعَدّ التفسيرات في كُلّ هذه المستويات الثلاثة ضَرورية (وإنْ لم تكن كافية، بدون شك) من أجل الرصد الكافي للذِّهن البشري.

مُستويات مأزق الصدق

هذا هو المُشكِل الذي تطرحه مُستويات التجسُّد للنظريَّة التَّوافُقية الكلاسيكية للصدق: مَزاعم الصدق في مُستوى مُعيّن قد لا تكون مُتلائمة مع تلك الموجودة في مُستوى آخر. ويُقدِّم لنا اللَّونُ مثالاً واضحاً على ذلك. في المُستوى الفينومينولوجي للتجربة الواعية، نُدرك الألوان باعتبارها تُوجد "في" الأشياء التي "لها" لون. في هذا المُستوى، ثَمّة صدق مُشترك: العُشب أخضر، السماء زرقاء، الدم أحمر. أخضر، وأزرق، وأحمر محمولات ذات موضوع واحد تَنطبق على العُشب، والسماء، والدم.

هذا ما ستقوله نظريَّة التَّوافُق عن جُمل من قَبيل "العُشب أخضر". يُسمّي اللفظُ "عُشب" أشياءَ (أو مواد) في العالم. ويُسمّي اللفظُ "أخضر" خاصيةً تُلازم بعض الأشياء في العالم. إذا لازَمَت خاصّيةُ الخُضرة الأشياء التي هي عُشب، فإنّ جُملة "العُشب أخضر" صادقة.

هذا رصد فينومينولوجي وأوّل للصدق، ذلك أنّه يُعطي الامتياز ضمنياً لهذا المُستوى على ما يقوله الصدق العلمي. عِلمُ اللَّون غير وارد هنا (أي ما يقوله العلم عن اللَّون). لِلفظ "أخضر" معنى يعكس تجربتنا الواعية (الفينومينولوجية) للألوان باعتبارها خصائص تُلازم الأشياء في ذاتها؛ أيْ أنّ معنى "أخضر" محمول أُحادي المحلّ يُشير إلى خاصّية فيزيائية في العالم. إذا كان العُشب أخضر، فإنّ الخضرة تُوجد في العُشب.

يُعتبر الصدقُ، في جُلّ التقليد الفَلْسَفي الغربي، مُطلقاً، ولمزاعم الصدق العلمية الأسبقية على مزاعم الصدق غير العلمية. نعرف من علم الأعصاب الفيزيزلوجي الذي يبحث في إبصار اللَّون، أنّ الألوان لا تُلازِم الأشياءَ في ذاتها. إنّ الألوان تخلُقها مَخروطات اللَّون والدارة العَصبية مع الأطوال المَوجية للضوء المُنعكسة على الأشياء وظُروف الإضاءة المحلية. في المُستوى العَصبي، الأخضر عبارة عن خاصّية تفاعُلية مُتعدِّدة المحلّات، في حين أنّه في المُستوى

الفينومينولوجي عبارة عن محمول أُحادي المحلّ يصف خاصّية تُوجد في شيء من الأشياء وتُلازِمه. وهنا المأزق: صدقٌ علمي مُرتكز على المعرفة المُرتبطة بالمُستوى العَصبي يُناقض صدقاً في المُستوى الفينومينولوجي.

يَبرز المأزق لأنّ النظريّة الفَلْسَفية للصدق باعتباره تَوافُقاً لا تُميّز بين هذه المُستويات وتفترض أنّ كُلَّ أشكال الصدق يُمكن مُعاينتها في الآن ذاته من منظور مُحايد. غير أنّ هناك أشكالاً مُتباينة ومُتمايزة من الصدق في مُستويات مُختلفة؛ ولا وجود لمنظور مُحايد بين هذه المستويات. لكي نُؤكد الصّدقين الفينومينولوجي والعَصبي في الآن ذاته ينبغي النظر إلى المُستويين كليهما في الآن ذاته. المُشكل أنّ نظريَّة الصدق -بوصفه توافُقاً- تتطلّب مُستوى صدق واحداً مُتماسكاً ومُستقلاً. وهذا يطرح مُشكلة أيّ منهما نُعطيه الأسبقية، التجربة الفينومينولوجية أم العلم.

بالإمكان أنْ نتبّنى استراتيجية العلم أوّلاً، ونقول إنّ جُملة "العُشب أخضر" دائماً كاذبة، بما أنّ معنى اللفظ "أخضر" عبارة عن خاصّية مُلازِمة ذات محلّ واحد، وهذه ليست هي الطريقة التي يشتغل بها اللّون في الواقع. تبعاً لهذه الاستراتيجية، ليس بإمكان ألفاظ الألوان أنْ تُنتج إسنادات صادقة. المُشكل في هذه الاستراتيجية، بالطبع، أنّها تُمارس نوعاً من العُنف على ما نعنيه بـــ"الصدق" وتتطلّب منا أنْ ننفي حيّزاً كاملاً من أشكال الصدق المرتبطة بتجربتنا الفينومينولوجية.

ثَمّة استراتيجية أُخرى مع الاحتفاظ بفكرة العلم أوّلاً: إعادة تحديد "أخضر" باعتباره مَحمولاً مُتعدِّد المحلّات من خلال إدراج مَخروطات اللَّون، والدارة العَصبية، وظُروف الإضاءة المحلية وغيرها، في معنى "أخضر". المُشكل هنا أنّ هذه الاستراتيجية تُمارس عُنفاً على ما يعنيه أغلب الناس عادة بلفظ "أخضر". وفوق هذا، ستُسنَد شُروطُ صدق خاطئة لعدد من الجُمل التي ينبغي أنْ يكون فيها للفظ "أخضر" معناه الفينومينولوجي. نُفكّر في جُمَل من قبيل "أغلب الناس يعتبرون العُشب "أخضر" بشكل مُلازِم". إذا أُسنِد إلى "أخضر" في هذه الجملة ذلك المعنى المُتعدّد المحلّات، المُتضمّن لمَخروطات اللّون والدارة العَصبية، فإنّه لا يُمكن لأيّ موضوع أنْ يَبدوَ، أو بإمكانه أنْ يَبدوَ،

"أخضر بشكل مُلازم". في هذه الجُملة، ينبغي أنْ يُسنَد إلى أخضر معناه العادي في المُستوى الفينومينولوجي. أشكال الصدق العلمية حول اللَّون، تلك الأشكال التي تتوقّف على معرفة المُستوى العَصبي، ليست هي ما يهمّ الناس عندما يستخدمون الألفاظ اليومية.

إنّ هاتين الاستراتيجيتين، استراتيجية الفينومينولوجيا أوّلاً، واستراتيجية العلم أوّلاً، ليستا مُتلائمتين. إذا اخترنا استراتيجية الفينومينولوجيا أوّلاً، أغفلنا ما نعرف أنّه صادق علمياً عن اللَّون. نُخطّئ الميتافيزيقا العلمية للَّون. إنّ "شُروط صدقـ"ـنا لا تعكس ما نعرف أنّه صادق. وإذا اخترنا استراتيجية العلم أوّلاً، مارسنا عنفاً على المعاني العادية لِلّفظ وعلى ما يعنيه الناس العاديون بـ"الصدق".

يتوقّف الصدقُ على الفهم

اعترفنا في كتاباتنا السابقة (أ1، لايكوف وجونسون 1980؛ أ4، لايكوف 1987) بهذا المأزق ورأينا أنّه بالإمكان تجنُّبه من خلال الأخذ بعين الاعتبار دور الفَهْم المُجسَّد. لا يُوجد صدق بالنسبة لنا دون فَهْم. إنّ أيَّ صدق ينبغي أنْ يتّخذ شكلاً مُتصوّراً أو مفهوماً عندنا إذا كان له أنْ يكون صدقاً بالنسبة لنا. إذا لم يكن صدقاً بالنسبة لنا، فكيف يُمكننا أنْ نُفسّر بأيّة حال أنّه صدق؟

الصدق المُجسّد

يَعتبرُ شخصٌ ما جُملةً "صادقة" في وضع ما إذا كان ما يُفهم أنّ الجُملة تعبِّر عنه يتفق مع ما يُفهم أنّه الوضع.

يأتي المستويان الفينومينولوجي والعَصبي بصيغتين مُتباينتين للفَهْم؛ الأولى تتمّ من خلال التجربة اليومية، والثانية تتمّ من خلال العلم. في الحالة الأولى، نُمارس تجربة الألوان باعتبارها تُلازم الأشياء (أو تُوجد فيها)، وهذه التجربة تُحدِّد صيغةً للفَهْم تكون فيها جُملة "العُشب أخضر" صادقة. في الحالة الثانية، تُحدِّد الفيزيولوجيا العَصبية لإبصار اللَّون صِيغة مُختلفة جدّاً للفَهْم حيث تكون "العُشب أخضر" جُملة كاذبة إذا نُظر إلى الأخضر بوصفه يُوجد في العشب ويُلازمه. لا وجود لأيِّ تناقض هنا. ولا وجود هنا أيضاً لِصِدق مُنفرد من منظور مُحايد. الأمور هنا كما يجب أنْ تكون.

ليس الصدق المُجسَّد، بالطبع، صدقاً موضوعياً مُطلقاً. إنّه يُوافق الكيفيةَ التي يَستخدم بها الناسُ لفظَ صادق، أيْ تبعاً للفَهْم.

الصدق المُجسَّد، أيضاً، ليس صدقاً ذاتياً صِرفاً. فالتجسُّد يمنعه من أنْ يكون ذاتياً صِرفاً. ولأنّنا نملك كلُّنا، إلى حدّ بعيد، نفس المُستوى القاعدي المُجسَّد ونفس تصوُّرات العلاقات الفضائية المُجسَّدة، سيُوجد حيِّز ضخم من الصدق المُشترك، كما في تلك الحالات الواضحة حيث تُوجد القطة أو لا توجد على الحصير.

للصدق الاجتماعي معنى أفضل في هذا الرصد ممّا له في نظريَّة التَّوافُق. إنّه يَعتمد على مجال واسع جدّاً من أشكال الفَهْم ومن التجارب، في الثقافة والمُؤسَّسات والعلاقات بين الأشخاص، بما في ذلك المُمارسات الاجتماعية. إنّ ما يُسمّى الوقائع المُؤسَّسية ليست وقائع إلا بالنظر إلى الفَهْم الاجتماعي المُنتشر (ج2، سيرل 1969، 1995). مثلاً، إنّ واقعة من يكون بطلَ العالم في الملاكمة في الوزن الثقيل تتوقّف على مَنْ مِنْ أهمّ جمعيتي الملاكمة تعتقد أنّ لها الحقّ في مَنح لقب البُطولة.

الصدق الاجتماعي لا يُمكن أنْ يكون إلا صدقاً مُجسَّداً بما أنّه لا معنى له بدون الفَهْم. وعِلاوة على ذلك، هناك تحقّقات اجتماعية مُتعارضة للصدق مَبنية على أشكال فَهْم مُتعارضة. إنّ أشكال الفَهْم المُتباينة لطبيعة بعض التصوُّرات التي فيها خلاف، مثل العَدالة والحقوق والديموقراطية، تَؤدّي بنا إلى تبنّي أشكال فَهْم مُتباينة جدّاً ومُتنافسة لمفهوم المجتمع ولمُحتواه، وبالتالي لما يشكِّل الصدقَ الاجتماعي. لنأخُذْ، مثلاً، الجُملة التالية: "العمل الإيجابي فيه عدل". ستَعتبِر ما تقوله هذه الجُملة صادقاً أو كاذباً تبعاً لفهمك لما يُشكِّل العدالة الاجتماعية.

تُـؤدّي الواقعية العلمية المُجسَّدة إلى ظهور مفهوم مُوافق للصدق المُجسَّد بالنسبة للعلم. كما رأينا أعلاه، تَندرج أقوال من قبيل "ثَمّة خلايا" في الصدق العلمي الثابت، الصدق المُجسَّد المُتوقف على تمكُّن الأدوات التي يخلقها العلمُ من توسيع قُدراتنا القاعدية على الإدراك ومُعالجة الأشياء. أو لنأخُذْ تلك الاستعارة النظريَّة القائمة على "الحَوْسبة العَصبية". وهي استعارة علمية مركزية في علم الخلايا العَصبية وذات اقتضاءات صلبة جدّاً وثابتة مما جعلها تُحرز وضْعَ

الصدق المُجَسَّد. ولكونها استعارة، فإنّها ما كانت لتمتلك، بالطبع، منزلة الصدق الحَرْفي في نظريَّة التَّوافُق. ورَغم هذا، فهذه الاستعارة قدَّمت شكلاً من الفَهْم الحاسم جدّاً في علم الخلايا العَصبية.

إنّ هذا الرصد المُجسَّد للصدق لن يُرضي، طبعاً، من يُؤيد نظريَّة التَّوافُق التقليدية، ذلك أنّ هذه النظريَّة تنبني على وجود ميتافيزيقا واحدة مُوحَّدة مُستقلة عن الذِّهن بالنسبة لكُلٍّ من اللُّغة والعالَم - في كُلّ السِّياقات. وقد توصّل الجيل الثاني من العلم المعرفي إلى أنّه لا وجود لميتافيزيقا واحدة مُوحَّدة؛ ولا وجود لأيٍّ ميتافيزيقا مُستقلة عن الذِّهن وعن الجَسَد.

أما ما نرى أنّه يُشكِّل الصدقَ فقضية من شأن العلم المعرفي لأنّها تتوقّف على طبيعة الفَهْم البشري: ما الأنسِقة التصوُّرية، وما الاستعارات، وكيف نستخدمها، وكيف نُؤطِّر الأوضاع، وما يُؤسِّس تصوُّراتنا. ولهذا السبب، فالصدق لا يخضع للتحديد انطلاقاً من فلسفة القَبْليات.

الفينومينولوجيا والوظيفية والمادية:
مسألة تفضيل ميتافيزيقا مُستوى واحد فقط

يضعنا وجود هذه المُستويات الثلاثة من الوصف والتفسير التي يتطلّبها الجيل الثاني من العلم المعرفي أمام ذلك المُشكل الكلاسيكي: هل سنتعهّد بمِيتافيزيقيا أحد هذه المُستويات فقط ونُقصي المُستويين الآخرين، أم سنُدافع عن تعدُّد ميتافيزيقي؟ بعبارة أُخرى، هل نُريد أنْ نقول إنّ أحدَ هذه المُستويات فقط هو الوارد في التفسير؟

هُناك بعض الفينومينولوجيين، ومن بينهم إدموند هوسرل Edmund Husserl وهوبرت دريفوس Hubert Dreyfus، الَّذين يلحّون على أنّ المُستوى النهائي للتفسير، فيما يخصّ الصدق المُتعلّق بالتجربة البشرية، هو ذلك المُستوى الذي يستند إلى التحليل الفينومينولوجي للتجربة المعيشة. وهذا يمنح الامتياز لمِيتافيزيقا مُستوى التجربة الواعية أو المفتوحة على الوعي فَحَسْب. وهناك الوظيفيون، ومن بينهم نعوم تشومسكي Noam Chomsky وجيري فودور Jerry Fodor، الَّذين يُعطون الامتياز لمُستوى اللاوعي المعرفي (كما يتصوَّرونه)، إذ يَعتبرونه المُستوى

المشروع القادر على تفسير استعمال اللُّغة والفكر البشريين. وأخيراً، هناك الماديون الإقصائيون، مثل باتريسيا وبول تشارشلاند Patricia and Paul Churchland، الَّذِين يَمنحون الامتياز للمُستوى العَصبي ويَعتبرونه المصدر النهائي لتفسير كُلّ مظاهر المعرفة.

وبالإضافة إلى ما سبق، نجد حالات مُختلطة. يرى جون سيرل، مثلاً، أنّ التفسير وارد في المُستويين الفينومينولوجي والعَصبي، ولكنه يرفض واقعية اللاوعي المعرفي (ج2، 1995). وهُناك باحثون في علم النفس التطوُّري وظيفيون يَدرسون اكتساب الطفل لِلّغة والتصوُّرات ويَمنحون الامتياز لكُلّ من المُستوى الفينومينولوجي واللاوعي المعرفي ويَعتبرونهما واردين في تفسير اكتساب التصوُّرات واللُّغة.

ونحن -المُؤلِّفان- نَعترف بصحة كُلّ هذه المُستويات الثلاثة، لأنّنا نرى أنّها واردة كلُّها في الوصف والتفسير التامَّين للفكر ولِلّغة، ولظواهر معرفية أُخرى مثل الذاكرة والانتباه. ويُمكن الحُصول على بعض التعميمات الشاملة، باستخدام مِيتافيزيقا المُستوى العَصبي فقط، ومِثال ذلك تفسير بنية مَقُولات اللَّون أو دور الخرائط الطُّوبوغرافية في حقل البصر في تفسير الخصائص الطُّوبولوجية لتصوُّرات العلاقات الفضائية. وتستدعي تعميمات أُخرى مِيتافيزيقا اللاوعي المعرفي، كما هو الحال في إثبات النُّسوخ الاستعارية أو البِناءات النحوية. ونجد تعميمات أُخرى تستدعي مِيتافيزيقا المُستوى الفينومينولوجي، مثل واقعة أنّ ألفاظ الألوان القاعدية دلالتُها المُعجمية هي دلالة محمول أُحادي المحلّ يُشير إلى خاصّية موجودة في الشيء ومُلازِمة له. نقبل كُلَّ هذه المستويات ونعتبرها صِيَغ فَهْم دالّة بالإمكان تخصيص "أشكال الصدق" انطلاقاً منها.

الخُلاصة أنّ الصدق المُجسَّد يدعونا إلى التخلّص من ذلك الوهم الذي يفترض أنّ هُناك وصفاً واحداً صحيحاً لأيّ وضعية. فبسبب تعدّد مُستويات تجسُّدنا، لا يُوجد مُستوى واحد فقط يُمكن أنْ نُعبِّر فيه عن كُلّ أشكال الصدق التي نستطيع معرفتها بصدد موضوع من المواضيع. غير أنّه إنْ لم يُوجَد وصفٌ واحد صحيح، فإنّه بالإمكان وجود عِدَّة أوصاف صحيحة، وذلك تبعاً لأشكال فَهْمنا المُتجسِّد في مُختلف المُستويات أو من مُختلف المنظورات.

إنّ كُلّ فَهم مُختلف لوضع من الأوضاع يأتي بتعهُّده الخاص إزاء ما هو واقعي بخُصوص هذا الوضع. وكلُّ تعهُّدٍ واقعي عبارة عن صِيغة من التعهُّد إزاء الصدق.

ما نعنيه بـ"واقعي" هو ما نحتاج إلى إثباته تصوُّرياً لكي نكون واقعيين، أيْ لكي نشتغل بنجاح من أجل البقاء، ومن أجل بلوغ غاياتنا، ومن أجل التوصّل إلى أشكال فَهْم عملية للأوضاع التي نُوجد فيها.

عندما نقول، مثلاً، إنَّ بناءً من بناءات العلم المعرفي، مثل "الفعل" أو "التصوُّر" أو "خُطاطة الصورة"، "واقعي"، نعني ما يعنيه أيُّ عالِم: إنّه تعهُّد أُنطولوجي لنظريَّة علمية، وبالتالي يُمكن استخدامه لإقامة تنبّؤات ويُمكن تشغيله في التفسيرات. إنّه مثل التعهُّد الأُنطولوجي الفيزيولوجي إزاء "الطاقة" أو "الشحنة" باعتبارهما واقعيين. كِلاهما لا يخضعان للمُلاحظة المُباشرة، ولكنهما يلعبان كلاهما دوراً حاسماً في التفسير والتنبّؤ. والشيء ذاته يُمكن أنْ نقوله عن الحَوْسبة العَصبية، وعن الاستعارات التصوُّرية، وعن الأنماط النَّموذَجية، وعن الفُونيمات، والمُورفيمات، والأفعال.. وغيرها.

الذِّهن المُجسَّد دون نزعة إقصائية

الفُونيمات والأفعال واقعية. إنّها كِيانات في اللُّغة. بالطبع، لا أحد مِمَّن يعتبرونها واقعية يعتقد أنّها كِيانات فيزيائية. إنّنا نعتبرها واقعية لأننا نحتاج إليها لكي نرصد طبيعة اللُّغة. على أيِّ نظريَّة لِلّغة كافية تفسيرياً أنْ تفترض هذه الكِيانات. معنى هذا أنّها واقعية بالنظر إلى فَهْم مُعيّن، وهو في هذه الحالة الفَهْم العلمي لِلّغة.

إنّ النَّزعة الإقصائية موقف فَلْسَفي يقول إنّ الشيء الوحيد الذي يُعتبَر واقعياً هو الكِيانات التي لها وجود فيزيائي. واضح أنّنا لسنا من ذوي النزعة الإقصائية ما دُمنا من مُؤيدي الواقعية المُجسَّدة. ولكننا، في الآن ذاته، ذَوو نزعة فيزيائية، بمعنى أنّنا نعتقد أنّ هُناك أساساً مادياً نهائياً لما نعتبره، من منظور علمي، واقعياً. وبِناء عليه، فإنّنا نذهب، مُتفقين مع آخرين في عشيرة العلم المعرفي، إلى

أنّ هُناك أُسساً فيزيائية في الجَسَد والدماغ لهذه الكِيانات الموجودة في النظريات العلمية للذِّهن واللُّغة، مثل الفُونيمات، والأفعال، والاستعارات.

يُمكن أنْ نُوضِّح ما نعنيه بكوننا من ذَوي النزعة الفيزيائية دون أنْ نكون إقصائيين، من خلال مُناقشة البحث في النَّمْذجة العَصبية الذي عرضنا له في الفصل الثالث وفي المُلحق. إنّ أنْمُوذَجَ النظريَّة العَصبية لِلّغة (ن ع ل) كما يشتغل عليه الباحثون في بيركلي أنْمُوذَج مُتعدِّد المُستويات، وكلُّ مُستوى من مُستوياته يُسهم بشيء ضَروري للتفسير في العلم المعرفي. ومعنى ذلك أنّ هذا النَّمُوذَج يذهب ضمنياً إلى أنّه في العلم المعرفي الكافي تفسيرياً نجد أشكالاً من الصدق في كُلّ مُستوى لا يُمكن مُلاحظتها بشكل كافٍ في مُستوى آخر.

إنّ الأنْمُوذَج ن ع ل مِثال من أنْمُوذَج شامل يشترك فيه أغلب العُلماء المعرفيين، على الأقلّ مبدئياً.

الأنْمُوذَج المُشترك

الأنْمُوذَج المُشترك:

المُستوى الأعلى: معرفي

المُستوى الأوسط: عَصبي حَوْسبي

المُستوى الأسفل: عَصبي بيولوجي

في هذا الأنْمُوذَج، المُستوى الأعلى عبارة عن وصف للبنيات والآليات المعرفية من خلال ما هو وظيفي. ويتضمّن مفاهيم مثل الفُونيمات، والأفعال، والتصوُّرات. أمّا المُستوى الأسفل فعبارة عن وصف للنَّسق العَصبي في الدماغ من خلال ما هو بيولوجي. ويتضمّن مفاهيم مثل القنوات الأيونية، والمحاور العَصبية، والمُتشجّرات (تفرّعات الخليّة العَصبية التي تحمل الدفعات العَصبية)، ونُقط الاشتباك العَصبي، وغيرها. ويكمُن دور المُستوى العَصبي الحَوْسبي في الربط بين هذين المُستويين-لنَمْذَجة البنية العَصبية للدماغ أو بعض الجوانب والمظاهر فيه، فيما يُستخدَم هذا النَّمُوذَج لرصد مظاهر الفكر واللُّغة، وبعض الوظائف المعرفية الأُخرى.

لأغلب العلماء المعرفيين تعهُّد نظري إزاء واقعية أشياء من قَبيل الفُونيمات والأفعال والتصوُّرات، وهو تعهُّد لا يُشبه التعهُّد إزاء واقعية الكراسي أو الأحجار، ولكنه مع ذلك تعهُّد على مُستوى مُعيّن من الفَهْم. وعلى غِرار هذا، لعُلماء الأعصاب المعرفيين المُشتغلين بالحَوْسبة العَصبية تعهُّد نظري إزاء واقعية الشُّعَب العَصبية (gates)، وأوزان الاشتباكات العَصبية، والكَبْح، والعمليات الرياضية "التي تُنجزها الخلايا العصبية" (الجمع، الطرح، الضرب، المُفاضَلة، الإدماج، الجمع المُوجّه، وغيرها). طبعاً، الأعداد المُستعملة في هذه الحسابات لا تُوجد حَرْفياً في أجساد الخلايا. إنّ الرياضيات المُستخدَمة في الحَوْسَبات تُعدّ جُزءاً من استعارة علمية هامة وحاسمة تجعلنا نفهم كيف تشتغل الخلايا العَصبية: استعارة الحَوْسبة العَصبية. وهذه هي الاستعارة المركزية في علم الأعصاب الحَاسُوبي، وهي استعارة يتّضح أنّها تُخصِّص على نحو مضبوط كيف تشتغل الشبكات العَصبية البيولوجية. في علم الأعصاب الحَاسُوبي، حيث تُعتبر الاستعارةُ صحيحة، يُنظَر إلى أوزان الاشتباكات العَصبية (وهي أعداد) بوصفها خصائص للشبكات العَصبية، ويُفهَم التعلّمُ بوصفه تغييراً لأوزان التشابُكات العَصبية، الذي يُعدّ في النَّماذِج التقنية تغييراً للأعداد. إنّ الواقعية المُجسَّدة تُعطي معنى للتعهُّدات إزاء الواقعية العلمية لكِيانات استعارية مثل الأعداد في نَمُوذَج حَاسُوبي يُسمّى "أوزان الاشتباكات العَصبية".

وأخيراً، من الهامّ أنْ نُنبِّه إلى أنّ عُلماء الأعصاب البيولوجيين وعُلماء الأعصاب الحاسوبيين يستخدمون عادة استعارة الحَوْسبة العَصبية دون الانتباه إلى أنّها استعارة. وفي الواقع، فإنّه من المُتفشّي جداً عند عُلماء الأعصاب البيولوجيين الحَاسُوبيين أن يُشكِّلوا ما يُسمّيه اللِّسانيون "المَزْج التصوُّري" لمَجالي المصدر والهدف في الاستعارة (أ7، فوكونيه وتورنر 1994، 1996). في المَزْج، تُضَمّ بنيات المجال-الهدف البيولوجي (التي تتضمّن أجساد الخلايا، والمُتشجرات، ونُقَط الاشتباك العَصبي، والقنوات الأيونية) إلى الدارة العَصبية في المجال-المصدر (التي تتضمّن أفكار الدارة، مثل الترابُطات والشُّعَب، وكذا الأعداد التي تُشير إلى أوزان التشابكات العَصبية، والتنشيط، والكَبْح). في ضوء هذا الخطاب الممزوج، تُتصوَّر البنيات البيولوجية وكأنّها "أوزان تشابُكات عَصبية مُتغيِّرة (تُشير إليها الأعداد)"، "كَبْح مرفوع"، "شُعَب مُكوَّنة"، وغيرها.

ويُشكِّل هذا النوع من المَزْج التصوُّري المِعيارَ في الخطاب العلمي.

النزعة الفيزيائية غير الإقصائية

رأينا أنّ الواقعية والصدق يحصلان بالنظر إلى فَهْمنا في عِدَّة مستويات ومن عِدَّة منظورات. وهذا لا يتفق مع البرنامج الإقصائي الكلاسيكي في فَلْسَفة العلم، الذي يُؤكد أنّ الوقائع (الحقائق) الوحيدة، وأشكال الصدق الوحيدة، تُوجد في "المُستوى الأسفل"، وهو المُستوى العَصبي هنا، أيْ مُستوى الكيمياء العَصبية والفيزيولوجيا الخَلَوية.

افتراضياً، لا يتبنّى أيُّ عالِم أعصاب هذا الموقف، كما نراه من خلال الحضور الدائم لاستعارة **الحَوْسبة العَصبية**. وإذا أردنا أنْ نتحدث بدِقّة، فإنّ "الدارات العَصبية" مع خوارزماتها العَددية العَصبية الحَوْسبية ليست جُزءاً مُباشراً من الكيمياء العَصبية ومن الفيزيولوجيا الخَلوية، اللتين تتحدّثان عن أشياء كهاتِه، مثل القنوات الأيونية والناقلات العَصبية والمنافَذة الخَلوية. غير أنّ استعارة الحَوْسبة العَصبية، التي تُحدِّد حقل علم الأعصاب الحَاسُوبي (ربط المُستوى الوسيط بالمُستوى الأسفل في الأُنْمُوذَج العام)، ضَرورية قطعاً للحصول على فَهْم كافٍ لاشتغال الدماغ والجَسَد. لا يُمكن لعلم أعصاب يتميّز بالجدّية أنْ "يُقصي" هذه المُستويات العُليا والاستعارية المُكوِّنة من الفهم العلمي، والتي تُعتبر فيها الحَوْسباتُ المُستخدِمة للأعداد أمراً واقعياً.

ينسحب هذا كذلك على نَماذج السلوك اللُّغوي والمعرفي التي يبنيها اللِّسانيون المعرفيون وعُلماء معرفيون آخرون، ومِثال ذلك بنيات من قبيل الأنسِقة التصوُّرية، وبناءات نظريَّة من قَبيل مَقُولات المُستوى القاعدي، والاستعارات التصوُّرية، وخُطاطات الصُّوَر، والأنماط النَّمُوذَجية. عندما تتوفَّر براهين مُتقاطعة كافية، تُعتبر هذه البناءات النظريَّة "واقعية". وبما أنّنا لا نعي بها، ولا نستطيع الوعي بها، فإنّنا نُسلِّم أنّها جُزء من اللاوعي المعرفي. إنّ ما نُسمّيه "اللاوعي المعرفي" هو مجموع هذه الآليات النظريَّة المعرفية الموجودة وراء المُستوى العَصبي الذي نملك براهين كافية عليه، ولكن ليس باستطاعتنا الوعي به.

واللاوعي المعرفي، شأنه شأن كُلّ آليّة من الآليّات التي يتكوَّن منها، بوصفه كُلّاً وظاهرةً عامة، يُنظَر إليه باعتباره واقعياً.

وهذا الأمر دالّ بالنسبة لفَلْسَفة العلم على الوجه التالي: انظر إلى أُنْمُوذَج ن ع ل في صِيغته الأبسط، مع المُستوى: المعرفي، والعَصبي الحَاسُوبي، والعَصبي البيولوجي:

المُستوى الأعلى: معرفي

المُستوى الوسيط: عَصبي حَوْسبي

المُستوى الأسفل: عَصبي بيولوجي

في إطار نظريَّة فيزيائية إقصائية، سيجري التفسير في اتجاه واحد فقط، من الأسفل إلى الأعلى، مع اعتبار البيولوجيا العَصبية وحدها واقعية، فيما يُعتبَر المُستويان الآخران من الظواهر المُصاحِبة.

هذا لا ينسحب على أُنْمُوذَج ن ع ل. هذا الأُنْمُوذَج ذُو نزعة فيزيائية إذْ إنّه لا يزعم أنّه تُوجد كِيانات باطنية خفية غير فيزيائية، مثل الروح أو النفس، أو أنّه يُوجد ذهن ديكارتي غير مُجسَّد. وفي النهاية، فالذِّهن هو كلُّ الكيمياء العَصبيّة والفيزيولوجيا العَصبية. ولكنّ هذا الأُنْمُوذَج ليس إقصائياً، وذلك من جِهتين. أولاً، يُعتبَر كلُّ مُستوى واقعياً، وله أُنطولوجيته النظريَّة الضَّرورية لتفسير الظواهر. ثانياً، يجري التفسير والتحفيز في كِلا الاتجاهين. لكي نُفسّر كيف تشتغل الكيمياء العَصبية والفيزيولوجيا العَصبية في شبكات الخلايا العَصبية، نحتاج إلى مُستوى نظري للحَوْسبة العَصبية. ويجري تفسير ما تقوم به الخلايا العَصبية الفيزيائية انطلاقاً من المُستوى الوسيط في اتجاه المُستوى الأسفل. وهذا شكل من التفسير غير الإقصائي، الذي ينطلق من الأعلى نحو الأسفل.

لِننظُرْ، بعد هذا، إلى هندسة الدارة في مُستوى الحَوْسبة العَصبية. إنّ ما يُحفّز انطلاقها من الأسفل إلى الأعلى بنياتٌ فيزيائية في المُستوى العَصبي البيولوجي: الخرائط الطُّوبوغرافية، الحقول التي تتقبّل المركز-الهامش، وغيرها. ويُحفّز انطلاقَها من الأسفل إلى الأعلى أيضاً ظواهر معرفية، مثل إعطاء الأسبقية،

والإسقاط الاستلزامي، وآثار "نشر تنشيط" أُخرى في المُستوى المعرفي.

تتطلّب البنياتُ في المُستوى المعرفي تفسيراً من أسفل إلى أعلى. تُفسَّر بنيةُ مَقُولات اللَّون بواسطة المَخروطات اللَّونية والدارة العَصبية لنسق إبصار اللَّون في الدماغ. وتُفسَّر بنيةُ خُطاطة الصورة جُزئياً من خلال الخرائط الطُّوبوغرافية والصَّرْف العَصبي (ب2، ريجيير 1992). أما طبيعة بنية الحدث والجهة اللُّغويتين فتُفسَّران اعتماداً على بنية أنسِقة التحكّم الحَركي العَصبي (ب2، نارايانان 1997 أ، ب).

وإضافة إلى هذا، فإنّ الأُنْمُوذَج بِرُمّته، بمُستوياته الثلاثة، لا معنى له إلا بالنظر إلى كوننا كائنات تشتغل في مُحيط فيزيائي واجتماعي وأنّنا نشأنا هكذا لنُحافظ على بقائنا في هذا المُحيط. إنّ وجود أنسِقتنا اللَّونية لا يُمكن أنْ نُفسِّره إلا بالنظر إلى كون المساحات لها انعكاسات، وأنّ بعض الكيميائيات في مَخروطاتنا الشبكية تُغيِّرها بعضُ الأطْوَال المَوجية الضوئية، وهلُمّ جرّاً. وعلى غِرار هذا، فوجود خُطاطات الصُّوَر لا يقوم إلا لأنّ العلاقات الفضائية التي تُخصِّصها مُفيدة لنا: التضمُّن، مسارات الحركة، المركزية، ديناميات القوة، التوازن، الاتصال، وغير ذلك. ويصدُق هذا أيضاً على الاستعارة التصوُّرية، كما رأينا في مناقشتنا للاستعارة الأوّلية. إنّ الاستعارات الأوّلية يُمكن تفسيرها جُزئياً من خلال العوامل العَصبية التي وضعها نارايانان (ب2، 1997 أ، ب)، غير أنّه لكي تتشكّل الترابُطات العَصبية، ينبغي أنْ تُوجد تَعالُقات فيزيائية واجتماعية في تجربة كائنات بحجمنا وبخصائصنا وقُدراتنا الفيزيائية، وبحاجاتنا الاجتماعية. هذا المظهر البيئي والتطوّري لأُنْمُوذَج ن ع ل ليس إقصائياً بدوره. إنّه أكثر من البيولوجيا العَصبية، وهو جوهري وأساسي في تفسير سبب توفّرنا على هذه الأنسِقة التصوُّرية واللُّغوية التي نتوفّر عليها.

وبإيجاز، فإنّ أُنْمُوذَج ن ع ل يُعَدُّ مثالاً للنزعة الفيزيائية غير الإقصائية لثلاثة أسباب: أولاً، كُلّ المُستويات تُعتَبر واقعية. ثانياً، ينتشر التفسير والتحفيز من الأعلى إلى الأسفل، ومن الأسفل إلى الأعلى أيضاً. وثالثاً، لا يُمكن للتفسير والتحفيز أنْ يكونا كافيين إلا بالنظر إلى اعتبارات بيئية وتطوّرية أوسع.

الواقعية المُجسَّدة تلتحق

رأينا أعلاه أنّ النتائج التجريبية الأساسية للجيل الثاني من العلم المعرفي تتطلّب واقعيةً مُجسَّدة. وبالمُقابل، فالواقعية المُجسَّدة ضرورية لإعطاء معنى للعلم المعرفي. ولكي نقف على ما يُبرِّر حاجتنا إلى هذه الواقعية، لننظر إلى الاعتراض التالي: كيف تكون ذا نزعة فيزيائية وأنتَ تُؤمن بواقعية أشياء غير فيزيائية، مثل الحَوْسَبة العَصبية واللاوعي المعرفي؟

في الفَلْسَفة التي تكون فيها الميتافيزيقا مُستقلة عن الإبستيمولوجيا وسابقة عليها، يرى الفيلسوفُ ذو النزعة الفيزيائية أنّ الأشياء الوحيدة التي تُوجد "موضوعياً" -أي تُوجد في استقلال عن الفَهْم وعن الكائنات- أشياء فيزيائية. ولكن، لبناء تصوُّر أيّ شيء فيزيائي، علينا إعمالها. في الواقعية المُجسَّدة، حيث يتوقّف الصدق على الفَهْم، لا يُوجد انفصال بين الميتافيزيقا والإبستيمولوجيا. ولهذا يتخذ مُصطلح "ذُو النزعة الفيزيائية" معنى مُختلفاً جدّاً، يخصّ طبيعة التفسير والتحفيز العلميين، وما يعتبره المرءُ واقعياً بغَرَض التفسير العلمي. ذُو النزعة الفيزيائية شَخص يُؤمن بأنّ هُناك أُسساً مادية لكُلِّ الكائنات التي تُعتبر واقعية داخل أيِّ نظريّة علمية.

هكذا تَتعامل الواقعية العلمية المُجسّدة مع العلم الملموس. بعد أنْ يتمّ التمييز بين مُستويات الفَهْم، يُمكننا أنْ نتحدّث بشكل ملموس عمّا هو واقعي أو غير واقعي، صادق أو كاذب، بالنظر إلى هذه المستويات من التفسير العلمي. يُمكننا أنْ نُناقش هل بنيات الشبكة العَصبية التي تتخذ هندسة مُعينة واقعيةٌ، أو هل يصدُق أنّ الحَوْسبة العَصبية تشتغل تَبَعاً لهذه النظريّة أو تلك؟ ليس من الواجب أنْ نعتقد أنّ الأعداد المُستخدمة في الحَوْسبة عبارة عن كِيانات فيزيائية وَاقعية فُرادياً، بل إنّ القِيَم النسبية لهذه الأعداد تتفق بطريقة من الطُّرق المُلائمة مع الواقع الفيزيائي. على مُستوى اللاوعي المعرفي، يُمكننا أنْ نطرح السؤال هل الاستعارات التصوُّرية أو الفونيمات واقعية أم لا، وإذا كانت كذلك، فما خصائصها؟ وفق هذا، يُمكن أنْ نُقدِّم لصاحب النزعة الفيزيائية نظريَّة عَصبية تُفسِّر كيف تظهر الاستعارات والفونيمات -باعتبارها كِيانات تُفهَم علمياً- وكيف تشتغل في الدماغ. في الواقعية المُجسَّدة يكتمل معنى النزعة الفيزيائية، إذ نتمكّن من

الحديث عن أشياء بوصفها أشياء واقعية بالنظر إلى أشكال التنظير العلمي. إنّ أنواع الكِيانات والبنيات غير الفيزيائية الوحيدة التي تُعتبَر "واقعية" هي تلك التي يتمُّ افتراضها على أساس براهين مُتقاطعة، والتي يستدعيها التفسير العلمي.

اللاوعي المعرفي الناجع

أنْ نقول إنَّ اللاوعي المعرفي ناجع هو بمثابة قولنا إنَّ الآليّات المعرفية التي تُكوّنه والمُسلَّم بها نظرياً تقوم بعمل معرفي واقعي، وأنّها تلعب دوراً مركزياً في بناء التصوُّرات وفي التفكير، وبالتالي فهي قَصدية، وتمثيلية، ومُخصِّصة للصدق. حديثاً، ذهب سيرل (ج2، 1995، 127-148) إلى أنّ ما نُسمّيه نحن وعُلماء معرفيون آخرون اللاوعي المعرفي ليس سوى "خَلْفية" لا تتوفر فيها أيُّ خاصّية من الخصائص التي نُسندها إليها. وفي الواقع، فـ سيرل لا يُؤمن بواقعية اللاوعي المعرفي إطلاقاً. "ولشرح الأمر بصراحة، أظن أنّه في أغلب الحالات التي تمّ اللجوء فيها إلى اللاوعي في العلم المعرفي، لا نجد في الواقع أيَّ فكرة واضحة تُبيّن ما المقصود" (ج2، سيرل 1995، 128) .

ويُحدِّد سيرل الخَلْفيةَ بأنّها "صنف مُعيّن من السببية الفيزيولوجية العَصبية". إنّها الفيزيولوجيا العَصبية بدون أيِّ بنية واقعية. يُفضّل سيرل صِيغةَ التَّعالُق المَبنية على السَّيرُورة المُوازية المُوزَّعة، "نَمْذَجة الشبكة العَصبية، حيث نجد خرْجاً دالّاً ودخْلاً دالّاً، ولكن لا تقع بينهما خُطوات لمُعالجة الرُّموز؛ بل إنّ هناك فقط سِلسلة من العُجَر مع تبايُن في قُوة الترابط بينها، وإشارات تمرّ من عُجرة إلى أُخرى، وفي النهاية تُعطي التغيّرات في قوة الترابُط التناغمَ الصحيح بين الدخول والخروج" (ج2، سيرل 1995، 140-144).

إنّ هذه الخَلْفية، كما يقول سيرل، بإمكانها أنْ تُشكّل قُدرات قد تُـخوّل الوعيَ دون حاجة إلى أيِّ بنية أو خاصّية من خصائص التفكير العقلي. إنّ الشبكات العَصبية غير المُبَنْيَنة غير عقلية؛ إنّها غير تصوُّرية وغير قَضوية. تـعمل الخلايا العَصبية تحت مُستوى الوعي، ولكنها ليست في حاجة إلى تشكيل مُستوى لاواعٍ للبنية التصوُّرية. والخلايا العَصبية ليست هُناك من أجل لا شيء. وعليه، فإذا كانت للخَلْفية واقعية على المُستوى العَصبي فَحَسْب، حيث لا يملك هذا المُستوى بنية قَضوية قابلة

للإدراك أو بنية تصوُّرية أُخرى، فإنّ الخَلْفية لن تتساوى مع اللاوعي المعرفي - بوصفه مُستوى صادقاً من البنية التصوُّرية له خصائص دماغ ناجعة.

على عكس هذا، يُمكن أنْ نرى أنّ اللاوعي المعرفي ناجع وواقعي حقاً من خلال النظر في المعيار الذي يأتي به سيرل والذي يتعلّق بالمعنى التصوُّري والبنية العقلية. إذا ألقينا نظرة مُتفحصة، يُمكن أنْ نرى أنّ اللاوعي المعرفي له كلُّ هذه الخصائص: إنّه قَصدي، تمثيلي، قَضوي، ومن ثَمّة فهو مُخصَّص للصدق وسببي. وللاستدلال على ذلك، سنأخذ أربعة أمثلة من بنيات اللاوعي المعرفي: تصوُّرات المُستوى القاعدي، والأُطر التصوُّرية، وتصوُّرات العلاقات الفضائية، والاستعارات التصوُّرية.

لِننظُرْ، أولاً، إلى تصوُّرات المُستوى القاعدي (مثل تصوُّر كُرسي)، التي يُحدِّدها التصوير الذِّهني، والانتقال الحَركي، والإدراك الجشطالتي. وما دُمنا كائنات مُجسّدة تشتغل في العالم، فإنّ تصوُّراً من المُستوى القاعدي، مثل كُرسي، تصوّر قَصدي وتمثيلي. ما يجعله قَصدياً أنّ التصوُّر ينتقي الأشياء التي تتفق مع صُورتنا الذِّهنية للكرسي، وتتفق مع برنامجنا الحَركي المُرتبط بالجلوس على كُرسي، وتتفق مع إدراكنا الجشطالتي للكراسي. تُشكِّل الصورةُ الذِّهنية والبرنامج الحَركي والجشطالت الإدراكي، كُلّها مع بعضها، تمثيلاً لعناصر المَقولة. هذا ليس تمثيلاً رمزياً فَحَسْب، وليس ترميزاً داخلياً لواقع خارجي فَحَسْب. إنّه بالأحرى بنية مُجسَّدة تُكوِّن تجربة كرسي.

ثانياً، لِنأخُذْ الأُطر الدلالية (أ6، فيلمور 1982 ب)، التي تُقدّم بنية تصوّرية كاملة تُحدِّد العلاقات الدلالية بين "حقول" بِرُمّتها من التصوُّرات المُتعالقة وبين الألفاظ التي تُعبّر عنها. إطار المطعم لدينا، الذي يتضمّن معرفتنا حول المطاعم، ليس قَصدياً وتمثيلياً فَحَسْب، بل إنّه قَضوي أيضاً. يتضمّن إطارُ المعرفة الخَلْفيةَ المُبَنْيَنة التي تتحدَّد بالنظر إليها معاني تصوُّرات من قبيل مطاعم، نُدُل، وجَبات، طباخ، قائمة الطعام، فاتورة..إلخ. إنّه يتضمّن معلومات قَضوية: النادل يعرض عليك قائمة الطعام، يُسجِّل طلباتك، يحمل إليك الأكل.. وهكذا. المعلومات القُضوية معلومات قَصدية: إنّها تخصّ النَدل وقائمة الطعام والأكل، وغير ذلك. يُمثِّل هذا الإطار بنيةَ تجربة المطاعم.

وإضافة إلى هذا، فالأُطر التصوُّرية التي تُقيم في لاوعينا المعرفي تُسهم دلالياً في معاني الألفاظ والجُمل. وعليه، فإنّ لفظاً مثل نادل، يتحدَّد بالنظر إلى إطار المطعم. لِننظُرْ إلى الجُملة التالية: "اشتغل هاري نادلاً لمدة ثلاثين سنة، ولكنّه لم يُسجل قطّ الطَّلبات، ولم يُقدِّم أبداً الأكل، ولم يكتب الفواتير ولا سَلَّمَها، ولم يشتغل قط في مطعم أو في أيِّ خدمة أُخرى مُرتبطة بالأكل". يصعب علينا أنْ نفهم كيف يكون هاري قد اشتغل نادلاً، وكيف تكون جُملة كهاتِه جُملة صادقة بالنظر إلى المعنى العادي لِلَفظ نادل. المُشكِل هنا أنّ العناصر المفاتيح في الإطار، والتي يتحدّد نادل بالنظر إليها، نُفيَت. وعليه، فالأُطر في اللاوعي المعرفي ينبغي أنْ تكون بدون شك جُزءاً من معاني الجُمل حين تتحدّد الألفاظ في هذه الجُمل بالنظر إلى الإطار. في حالات كهاتِه، تُسهم الأُطر الموجودة في اللاوعي المعرفي بوُضوح في المُحتوى الدلالي للألفاظ وفي معاني الجُمل.

وفوق هذا، حتى عندما يُستخدَم الإطار بوصفه خَلْفية فَحَسْب، إذ لا تتضمّن الجُملة المُحدَّدة بالنظر إليه وحداتٍ مُعجمية، فإنّ الإطار سيدخل نَمطياً بصورة سببية في الاستنتاجات التي تعتمد على ما يُوجد في الجُملة. لِنأخذ الجُملة التالية: "بعد أنْ أكلْنا، نهضنا وغادرنا". إذا قِيلت هذه الجُملة في سياق إطار مطعم، فإنّنا نستنتج بصورة عادية أنّنا توصّلنا بفاتورة الوجبة التي أكلنا، وأنّنا أدّينا. باختصار، الأُطر المُستخدَمة بوصفها خَلْفيات عبارة عن استنتاج مُولِّد. وتوليد الاستنتاج سَببي، ويدخل في الآن ذاته في ما نَعتبر أنّ الدلالة تتحدّث عنه.

لِننظُرْ، بعد هذا، إلى تصوّرات العلاقات الفضائية وخُطاطات الصُّوَر. هذه العناصر التي تنتمي إلى اللاوعي المعرفي قد تكون مُرتبطة سَببياً بالفَهْم. عندما نفهم أنّ نحلةً تُوجد في الحديقة، نفرض بنية وعاء خيالية على الحديقة، والنحلة تُوجد داخل هذا الوعاء. تُسمّى البنيةُ المفروضة على الحديقة خُطاطةَ صورةِ الوعاء. وتلعب هذه البنية المعرفية دوراً سببياً في إحداث فَهْم مُعيّن–بناء تصوُّري للنحلة بوصفها تُوجد في شيء. وعلى غِرار ذلك، عندما نفهم أنّ قطةِ تُوجد وراء شجرة، فإننا نفرض أماماً ووراءً على الشجرة. هذا التصوُّر الفضائي سَببي لكونه يفرض على هذا المشهد شيئاً لا يُوجد هُناك خارجياً: أمام الشجرة ووراءها.

أخيراً، لِنلتفتْ إلى الاستعارة التصوُّرية. كما سنرى أسفله، عندما نبني تصوُّرنا لرأس السنة باعتباره يأتي أسبوعاً وراء أعياد الميلاد، فنحن نفرض وراءً استعارياً على أعياد الميلاد مما يُتيح لرأس السنة أنْ يكون وراءه في بناء تصوّرنا للأزمنة التي تُعتبر أشياء تتحرّك في فضاء استعاري. كما أنّنا نُحدِّد شُروط الصدق الاستعاري: أعياد الميلاد لا تأتي أسبوعاً وراء رأس السنة؛ العكس هو الصحيح. وبهذا، فالاستعارة التصوُّرية تقوم بدور سَببي في أمر واقعي نقوم به، وهو بناء تصوّر الزَّمن اعتماداً على الحركة في الفضاء.

كما سنرى في الجزء الثالث من هذا الكتاب، النظريات الفَلْسَفية مُبَنْيَنة بواسطة استعارات تصوُّرية تفرض قُيودها على الاستنتاجات التي تُرسَم في إطار هذه النظريَّة الفَلْسَفية. إنّ الاستعارات التصوُّرية (اللاواعية نَمطياً)، التي تُشكِّل النظريَّة الفَلْسَفية، لها أثر سببي يكمن في تقييد أشكال التفكير داخل هذا الإطار الفَلْسَفي.

وبإيجاز، فاللاوعي المعرفي ناجع بكلِّ ما في الكلمة من معنى: قَصدي، وتمثيلي، وقَضوي، ومُخصِّص للصدق، ومُولِّد للاستنتاج، وخيالي، وسَببي. إنّ كونَه ناجعاً يُشير إلى أنّه واقعي. وتُشير صيغةُ نجاعته إلى أنّ له بنية تصوُّرية واقعية - بنية تقع في مُستوى القصدية، والتمثيلية، والقَضوية، مُستوى الصدق والاستنتاج- وليس فقط بنية تقع في المُستوى العَصبي.

8

الاستعارة والصدق

قد تبدُو فكرة العقل المُجسَّد والاستعارة التصوُّرية حَذلقة غامضة. ولكنها ليست كذلك. إنّها تتقاطع مع أعمق الأسئلة حول من نَكُون، نحن الكائنات البشرية، وكيف نفهم عالمنا اليومي. إذا تبنيتَ الآراء التقليدية حول الاستعارة، ورثْتَ بذلك الآراء والمواقف حول ما هو الواقع، وما الصدق، وكيف ترتبط اللُّغة بالعالم، وهل نستطيع الحصول على معرفة موضوعية، بل وحتى ما هي الأخلاق.

أشرنا إلى أنّ الرأي التقليدي حول الاستعارة رأي كاذب تجريبياً، لأنّ الاستعارة تصوُّرية والفكر اليومي استعاري بشكل واسع. وبناء على ذلك، فالآراء المُرتبطة بالواقع والصدق واللُّغة والمعرفة والأخلاقيات، التي تتّصل بالنظريَّة التقليدية، ينبغي أنْ تكون بدورها كاذبة. وهذا أمر مُشوّش، لأنّه يُسائل أغلب آرائنا الأساسية التي تنتمي إلى حِسّنا المشترك بصَدد العالم مثلما يُسائل النظريات الفَلْسَفية التي تُوظّف هذه الآراء.

ولكن، كيف يُمكن أنْ يرتبط تحدّينا للنظريَّة التقليدية للاستعارة بتقويض الرأي العام حول الواقع والصدق وإمكانات المعرفة المُلازمة لجُلّ أجزاء الفَلْسَفة الغربية؟ غالباً ما تُعتبر الاستعارةُ غير واردة أو غير ذات علاقة بهذه المواضيع-وهذا هو بيت القصيد! النظريَّة التقليدية مُضطّرة إلى مُعالجة الاستعارة باعتبارها غير واردة بالنسبة للأسئلة الأساسية المُتعلّقة بطبيعة العالم ومعرفتنا به، وإلا فإنّها ستُجازف بجُزء أساسي من نظرتنا للعالم المَبنية على الحِسّ المشترك.

وحتى نقف على الأسباب التي تجعل الرّهانات الفَلْسَفية في مُستوى عالٍ، لِننظُرْ مرة أُخرى إلى النظريَّة التقليدية للاستعارة.

النظريَّة التقليدية

استمرّت النظريَّة التقليدية للاستعارة لمدَّة ألفين وخمسمائة سنة في التقليدين الفَلْسَفي والأدبي. ولا يُمكن أنْ نتغلَّب بسهولة على هَيمنة هذا التقليد من خلال البراهين التجريبية على وجود الاستعارة التصوُّرية. لقد رَعت النظريَّة التقليدية عدداً من المُعتقدات الكاذبة تجريبياً حول الاستعارة، وهي مُعتقدات تترسّخ وتتخندق بعُمق إلى درجة أنّها صارت تُعتبر من الحقائق الضرورية، مثلما اعتُبرت النظريَّة التقليدية هي الماسكة بتقاليد التعريف. وهذه هي المُعتقدات المركزية للنظريَّة التقليدية:

1 - الاستعارة تتعلّق بالألفاظ، وليس بالفكر. وتظهر الاستعارة عندما يُسحب اللفظ على غير ما يُشير إليه عادة، وإنّما على شيء آخر.

2 - اللُّغة الاستعارية ليست جُزءاً من اللُّغة التواضُعية العادية. إنّها لغة جديدة وتظهر نَمطياً في الشعر، وفي السعي البلاغي للإقناع، والاستكشاف العلمي.

3 - اللُّغة الاستعارية مُنحرفة. في الاستعارة لا تُستخدم الألفاظ بمعانيها الحقيقية الأصلية.

4 - العبارات الاستعارية التواضُعية في اللُّغة اليومية العادية عبارة عن "استعارات مَيتة"، أيْ أنّها عبارات كانت استعارية في الماضي ولكنها صارت مُجمَّدة في عبارات حَرْفية.

5 - الاستعارات تُعبِّر عن التشابُهات. معنى هذا أنّ هناك تشابُهات موجودة قبلاً بين ما تُشير إليه الألفاظ عادة وبين ما تُشير إليه عندما تُستعمل استعارياً.

هذه القائمة أعلاه ليست عرَضية. هذه النظريَّة مُترسّخة بعُمق في التقليد الفَلْسَفي الغربي وتتفق مع حَدْس العديد من الناس لأنّها تتلاءم مع نظريَّة عامّية مُنتشرة جداً حول اللُّغة والصدق.

نظريَّة الحِسّ المشترك حول اللُّغة والصدق

يتكوَّن العالَـمُ من أشياء ومن كائنات حيّة لها خصائص مُعيّنة وتُقيم علاقات مُعيّنة فيما بينها في أيِّ زمن. العالم يُوجَد بكيفية واحدة. تتكوّن لغتنا من ألفاظ



تُعبِّر عن أفكار تتفق حَرْفياً مع العالم. والدور الأوّلي لِلّغة هو التعبير عن هذه "الحقائق" القاعدية بصَدد العالَم والتواصل عبرها.

ليست هذه النظريَّة العامّية خاطئة بِرُمّتها. فيما يخصّ تصوُّرات المُستوى القاعدي، تُعدّ نظريَّة الحِسّ المُشترك نظريَّة صائبة في أساسها. فباعتبار مركزية تصوُّرات المُستوى القاعدي في فَهْمنا المُجسَّد وسيطرتها في تجربتنا اليومية، تُعدّ نظريَّة الحِسّ المُشترك نظريَّة ذات قيمة. هذا تأويل مُجسّد لنظريَّة الحِسّ المُشترك. وليس هو التأويل المألوف. عادة ما تُؤوَّل نظريَّة الحِسّ المُشترك باعتبارها نظريَّة ذات نزعة موضوعية، لا يَندرج فيها البتّة الجَسَدُ والفَهْمُ المُجَسَّد.

حوَّلَت غالبية المدارس الفَلْسَفية الغربية نظريَّةَ الحِسّ المُشترك العامّية إلى نظريَّة موضوعية وخبيرة. إنّ ما يُضفي المعنى على تصوُّرات المُستوى القاعدي تَحوَّل إلى نظريَّة يُفترض أنها تصدُق على الفكر واللُّغة كليهما. إنّها نظريَّة أحكمت سُلطتَها لما يتجاوز بكثير ألفيْ سنة، وقد حجبَتْ هيمنتُها كُلّ هذا الوقت أحدَ أقوى المُؤثرات في حيواتنا اليومية: إنّه الفكر الاستعاري التواضُعي.

لماذا، تحديداً، تحجُب نظريَّةُ الحِسّ المُشترك الطبيعة الحقيقية للفكر الاستعاري؟ لِمَ نَجَمَت عنها النظريَّة الاستعارية التقليدية الكاذبة؟ الجواب، بإيجاز، كالتالي:

لو كانت نظريَّة الحسّ المشترك نظريَّة صحيحة، ما كانت الاستعارة تخدُم الوظيفةَ المركزية لِلّغة، التي يُفترَض أنّها التعبيرُ عن الحقائق الحَرْفية للعالم والتواصل عبرها. لهذا السبب، حُوّلَت الاستعارةُ تقليدياً إلى نظريَّة للمجازات، التي تَنكَبُّ على استعمالات اللُّغة التي لا يُعتقد أنّ الصدق والحقيقة فيها موضوع خلاف: الشعر، الزخرف والتأنّق البلاغي، الخطاب التخييلي، وما شابه ذلك. إنّ إبعاد الاستعارة من عالم الحقيقة يُفسِّر لماذا تُركَت الاستعارةُ تقليدياً للبلاغة وللتحليل الأدبي، ولم تحظَ بنظرة جدّية في العلم والرياضيات والفَلْسَفة، باعتبارها المباحث التي تسعى نحو الحقيقة.

يُمكننا أنْ نتساءل الآن عن السبب الذي يجعل النظريَّة التقليدية للاستعارة تتفق مع التأويل الموضوعي لنظريَّة الحِسّ المشترك حول اللُّغة والصدق. ولننظُرْ

إلى تلك الأجزاء من النظريَّة التقليدية للاستعارة التي يتضمّنها هذا التأويل لنظريَّة الحِسّ المُشترك.

أولا، لأنّ الأفكار ينبغي أنْ تكون حَرْفية إذا أرادت أنْ تُوافق العالَم، فإنّه لا يُمكنها أنْ تكون استعارية. وعليه، فإنّ الاستعارة تخصّ الألفاظ، وليس الفكر. لهذا السبب تُنازع فكرةُ الاستعارة التصوُّرية هذا التأويل لنظريَّة الحِسّ المُشترك.

ثانياً، إذا كانت الألفاظ اليومية تُستعمَل لمعانيها "الحقيقية"، فإنّها يجب أنْ تكون حَرْفية. وعليه، فاللُّغة الاستعارية "مُنحرفة"، أيْ أنّها وسيلة تقول شيئاً فيما تعني شيئاً آخر مُختلفاً.

ثالثاً، إنّ افتراض أنّ وظيفة اللُّغة اليومية العادية هو التواصل بصَدد العالَم كما هو حقيقة وموضوعياً، يجعل اللُّغةَ التي لا تسلك هذا المسلك لُغة غير يومية وغير عادية. ستكون هذه اللُّغة إمّا شعرية، أو بلاغية، أو تخييلية. ولهذا السبب يُعَدّ الطرح الذي يذهب إلى أنّ الاستعارة قد تكون تواضُعية، وأنّها جُزء من الفكر العادي، طرحاً مُتنازعاً مع نظريَّة الحِسّ المُشترك.

رابعاً، إذا قُبِلَ أنّ عبارة من العبارات التواضُعية اليومية هي عبارة استعارية، فإنّه لا يُمكنها أنْ تكون استعارة "حيّة"، لا يُمكنها أنْ تكون إلا "مَيتة"، أيْ أنّها لا تستطيع أنْ تكون استعارة حقيقية. الاستعارة المَيتة حَرْفية فعلاً، وطابعُها الاستعاري البادي ينبغي إرجاعه إلى مرحلة تاريخية سابقة في اللُّغة.

بهذا تنجُم الأُطروحات الأربع الأُولى للنظريَّة التقليدية للاستعارة عن التأويل الموضوعي لنظريَّة الحِسّ المُشترك حول اللُّغة والصدق، وليس عن التأويل الواقعي المُجسَّد. الأُطروحة الخامسة التي تذهب إلى أنّ الاستعارة مَبنية على التشبيه، تتفق مع التأويل الموضوعي لنظريَّة الحِسّ المُشترك وتتضمّن بعض الجوانب منها.

في النظريَّة الموضوعية، بما أنّ كُلَّ المعنى يلزم أنْ يكون حَرْفياً، ليس باستطاعة استعارة من الاستعارات أنْ تُعبِّر عن الحقائق. بإمكانها أنْ تفعل ذلك

بصورة غير مُباشرة فتُعبِّر عن معنى حَرْفي آخر. وهذا يقتضي علاقة نَسَقيَّة بين استعمال استعاري لِلّغة وما تُعبِّر عنه بصورة غير مُباشرة، ولكن حَرْفية. إنّ النظريَّة التي تقول إنّ الاستعارة ترتكز على التشبيه تشترط هذه العلاقة وتَتلاءم مع التأويل الموضوعي لنظريَّة الحِسّ المُشترك حول الصدق واللُّغة.

وعِلاوة على هذا، لشرط التشبيه اقتضاء هامّ. فالعبارة الاستعارية، وهي نَمطياً لفظٌ أو مُركّبٌ في جُملة، لها معنى عادي لا يتفق مع ما تُفيده باقي مُكوّنات الجُملة. وبناء على ذلك، تبدُو شاذة وغير سويّة، ولذلك ينبغي أنْ تعني شيئاً آخر غير ما يبدُو أنّها تعنيه إذا كان عليها أنْ تعني. ماذا يُمكنها أنْ تعني أيضا؟ نظريَّة التشبيه لها جواب: عليها أنْ تعني شيئاً مُشابهاً لمعناها العادي.

لكي ترتكز الاستعارة على التشبيه بهذه الكيفية، ينبغي توفّر جُزءين من التأويل الموضوعي لنظريَّة الحِسّ المُشترك:

1 - كلُّ التصوُّرات يجب أنْ تكون حَرْفية، وينبغي أنْ تُسَمّي الأشياء الموجودة موضوعياً والمَقولات الموجودة موضوعياً في العالَم.

2 - التشبيه ينبغي تحديده بخصائص مُشتركة تُوجد واقعياً وموضوعياً في العالَم.

ورغم أنَّ شرط التشابُه لا يقتضي التأويل الموضوعي لنظريَّة الحِسّ المُشترك، وهذا التأويل لا يقتضيه، فإنّه يُلائم هذا التأويل بشكل جيد، ويقتضي بعض الأجزاء الهامة فيه.

بإمكاننا أنْ نتساءل الآن عن السبب الذي أدّى إلى أنْ يُوجد في الفَلْسَفة رأيان قديمان حول طبيعة الاستعارة. بما أنّ التصوُّرات ينبغي أنْ تُوافق العالَم بدِقّة، وكما هو في الواقع، فإنّه لا يُمكن أنْ تُوجد تصوُّرات استعارية. كُلّ ما هُناك عبارةٌ عن استعمالات استعارية للُّغة. وهذه الاستعمالات قد تكون إما (1) حَرْفية بصورة غير مُباشرة، لكون معناها ينبغي إرجاعه إلى تصوُّرات حَرْفية، أو (2) توهّمات خالية من المعنى، لكونها لا تُعبِّر البتّة عن أفكار حَرْفية، وبذلك فهي لا معنى لها، ولا تعدُو أنْ تكون تحليقات خيال. تختزل نظريات النوع الأول كُلَّ الاستعارة في اللُّغة "الحقيقية"، ولكن غير المُباشرة، والحَرْفية، في حين تُعالِج نظريات النوع الثاني الاستعارةَ إمّا بوصفها غير واردة بالنسبة للمعنى

والفكر العقلي، وإمّا بوصفها تعطيلاً تخييلياً للفكر العقلي، وهو ما يُفقِد المعنى الاستقرار، في مُختلف الأحوال.

كان أرسطو -أب النظريَّة التقليدية- ذا نزعة حَرْفية، شأنه شأن جون سيرل، الذي تشترط الصيغةُ التي يَقترحها لنظريَّة الأفعال الكلامية أنْ تكون كُلُّ القضايا-أي كُلّ ما يُمكن أنْ يكون صادقاً-حَرْفيّة. أما دونالد دَيفيدْسونْ Donald Davidson وريتشارد رورتي Richard Rorty فمُنظِّران مُناهضان للمعنى، أو ضد-المعنى، إذْ ينفيان أنْ يكون للاستعارة ارتباطٌ بالمعنى أو بالصدق (ج2، دَيفيدْسونْ 1978، رورتي 1989).

عُموماً، تَندرج الآراء حول الاستعارة التي تنتمي إلى التيار الرومانسي أو ما بعد الحداثي في النظريات المُناهضة للمعنى. وهكذا، عندما يُحلِّل نيتشه الرومانسي، مثلاً، أو دريدا ما بعد الحداثي، استعارات أحدهم، يَعتبر استعمال الاستعارة في صياغة موقف من المواقف مُقوِّضاً لمزاعم الصدق الموضوعي التي يُقدّمها المؤلِّف. ويُشكِّل دَيفيدْسونْ حالة خاصة لفيلسوف موضوعي مُناهض للمعنى في الاستعارة. إنّه ينفي أيَّ دور جدّي في الصدق مما يُمكِّنه من الاحتفاظ بالمفهوم التقليدي الذي يقول إنّ الصدق كُلّه حَرْفي.

هؤلاء الفلاسفة إمّا موضوعيون يُريدون الحِفاظ على النظريَّة العامّية للحِسِّ المُشترك، وإمّا أنّهم نِسبيون جذريون يُريدون التخلّي عنها. والموضوعيون قد يكونون إما حَرْفيين (مثل أرسطو أو سيرل)، وإمّا مُناهضين للحَرْفية، فيما النسبيون الجذريون ليس بوسعهم أنْ يكونوا إلا مُناهضين للحَرْفية، طبعاً. ما تشترك فيه هذه التقاليد التي تبدُو مُتباينة جداً، في النهاية، أنّ الاستعارة لا ترتبط مباشَرة بالصدق الموضوعي. فهي إمّا تُمثل طريقة أُخرى لقول الصدق الحَرْفي، أو إنّها تُـقوّض أيَّ زعم للصدق الموضوعي.

لماذا تُخفق النظريَّة التقليدية

كُلُّ البراهين لصالح الاستعارة التصوُّرية، التي عرضناها في الفصول السابقة، براهين ضد النظريَّة التقليدية للاستعارة. بما أنّ التأويل الموضوعي لنظريَّة الحِسّ المُشترك حول اللُّغة والصدق يستلزم المُعتقدات الأربعة للنظريَّة

التقليدية، فإنّ كذب النظريَّة التقليدية يستلزم كذبَ التأويل الموضوعي لنظريَّة الحِسِّ المُشترك بدوره. سنُناقش بعضَ مُستلزمات هذا الأمر أسفله. وقبل ذلك، نُريد أنْ نُوضِّح بدِقّة، نُقطة نُقطة، لماذا يُعَدّ كُلّ مُعتقد من مُعتقدات النظريَّة التقليدية للاستعارة كاذباً.

> المُعتقد 1: الاستعارة ترتبط بالألفاظ، وليس بالفكر. تظهر الاستعارة عندما ينسحب اللفظ لا على ما يُشير إليه عادة، وإنما على شيء آخر.

يكشف مثال **الحُبّ رحلة** كذبَ المُعتقد 1 بوضوح. لو كانت الاستعارة أمراً مُرتبطاً بالألفاظ، فإنّ كُلّ عبارة لُغوية مُختلفة ينبغي أنْ تكون استعارة مُختلفة. وبذلك، فكُلُّ أمثلة الجُمل ينبغي أنْ تكون استعارات مُختلفة تماماً، بدون أنْ يجمع بينها جامع. يجب أنْ تكون جُملة "وصَلَت علاقتُنا إلى الطريق المسدود" مُختلفة تماماً ولا تربطها صِلة بالجُملة التالية "علاقتنا لا تبرح مكانها"، التي ينبغي أنْ تكون بدورها مُختلفة وغير مُرتبطة بجُملة "إنّنا نسير في اتجاهين مُتعارضين" و"علاقتنا في مُفترق الطُّرق"، وما شابه ذلك. غير أنّ هذه العبارات الاستعارية ليست مُتباينة ومُختلفة وغير مُترابطة. إنّها كُلّها أمثلة من استعارة تصوُّرية واحدة، وهي **الحُبّ رحلة**، التي يصفها النَّسْخُ العابر للمجالات الذي عرضناه في الفصل 5. هناك استعارة تصوُّرية واحدة هُنا، وليس دزينات من العبارات اللُّغوية غير المُترابطة التي يُتّفَق أنْ تُستعمَل استعارياً. إنّ الاستعارة، في العُمق، أمر مُرتبط بالفكر، وليس بالألفاظ فَحَسْب. واللُّغة الاستعارية ما هي إلا انعكاس للفكر الاستعاري. فالفكر الاستعاري، في صيغة النُّسوخ العابرة للمجالات، أوّلي، واللُّغة الاستعارية ثانوية.

> المُعتقد 2: ليست اللُّغة الاستعارية جُزءاً من اللُّغة التواضُعية العادية. إنها، بالأحرى، جديدة، ونجدها نَمطياً في الشعر وفي المُحاولات البلاغية التي تسعى إلى الإقناع، وفي الاكتشاف العلمي.

أخطأ أرسطو أيضاً بخُصوص اللُّغة الاستعارية حين اعتبرها ذات طبيعة

شِعرية وبَلاغية فَحَسْب، ولم يعتبرها جُزءاً من اللُّغة اليومية العادية. إنّ عبارات من قَبيل "هذه العلاقة لا تتحرّك" أو "علاقتنا في مُفترق الطُّرق" عبارات يومية عادية، وليست عبارات شِعرية أو بَلاغية جديدة. هذه العبارات جُزء من لُغتنا اليومية لأنّ النَّسخ الحُبّ رحلة جُزء من الكيفية التي نبني بها تصوّرنا للحُبّ ونُفكّر بها فيه.

المُعتقد 3: اللُّغة الاستعارية مُنحرفة. في الاستعارة، تُستخدَم الألفاظ بمعانيها "الحقيقية" أو "الأصلية"[1].

إنّ الفكر الاستعاري عادي، وليس مُنحرفاً. وتصوُّر الحُبّ باعتباره رحلة هو إحدى طُرقنا العادية في تصوُّر الحبّ. وعبارة "علاقتنا في مُفترق الطُّرق الآن" عبارة عادية، وليست عبارة مُنحرفة.

إنّ عدم الصحة التجريبية لنظريَّة أرسطو لهو أمر لافت للنظر، ذلك أنّ النظريَّة اعتُبرَت من المُسلَّمات لمُدّة طويلة حتى إنّها اتُّخِذَتْ تعريفاً وليس نظريَّة فَحَسْب. فبالنسبة للعديد من الناس، كان مُصطلح الاستعارة مُعرَّفاً بهذه الشُّروط. غير أنّ طبيعة الاستعارة ترتبط بالدراسة التجريبية، وليس بالتعريف القَبْلي لها.

المُعتقد 4: العبارات الاستعارية التواضُعية في اللُّغة اليومية العادية "استعارات مَيتة"، أيْ أنّها عبارات كانت استعارية في زمن ما، ولكنها تجمّدت في عبارات حَرْفية.

إنّ عبارات استعارية تواضُعية مثل "مُفترق الطُّرق"، في جُملة "علاقتنا في مُفترق الطُّرق الآن"، قد تُخلَط خطأً أحياناً بـ"الاستعارات المَيتة". وكما رأينا أعلاه، فمثل هذه الحالات تتمتّع بدرجة كبيرة من الحياة، كما أنّها واقعية معرفياً.

---

(1) يستعمل المُؤلّفان المصطلح المعروف في الأدبيات، وهو "proper sense"، ونُقابله أحياناً بالمعنى الحقيقي أو الأصلي، مع العلم أن الصفة "proper" نفسها تعبيرٌ استعاري يعني "مُلائم" أو "مُناسب" أو "دقيق"... (المترجم).

هناك حالات حقيقية للاستعارات المَيتة، ولكن الاستعارات التصوُّرية التواضُعية لا تدخل في هذه الحالات.

الاستعارة المَيتة عبارة لُغوية اندرجت في اللُّغة منذ زمن بعيد نتيجة لاستعارة تصوُّرية حيّة. وكفّ النَّسْخُ التصوُّري منذ زمن طويل عن الوجود، وصارت العبارة لا تملك سوى معناها الأصلي في المجال-الهدف. والمِثال الجيد على هذا لفظُ pedigree (شجرة النَّسَب)، الذي جاء من العبارة الفرنسية ped de gris التي تعني "رِجل الطَّيْهوج أو العَقْد (طائر كالدجاج)". وقد تأسَّس على استعارة صورة حيث نُسِخَت صورة رِجْل طيهوج في شجرة نسب لها عُموماً نفس الحجم. هكذا سُمِيَت شجرةُ النسب ped de gris -رِجل الطَّيْهوج- التي صارت تُنطَق pedigree. حالياً، كفّ نَسْخُ الصورة من رِجل الطيهوج في شجرة النَّسب، عن الوجود بوصفه جُزءاً حيّاً من نَسقنا التصوُّري. وعِلاوة على هذا، فمُتكلّمو الإنكليزية لم يعودوا يُسمّون رِجل الطيهوج ped de gris. لقد مات المظهران التصوُّري واللُّغوي للنَّسخ.

ما يدعو إلى الاهتمام أكثر بهذه الظاهرة أنّه بالإمكان أنْ تظلّ استعارة تصوُّرية ما حيّة، في حين أنّ اللفظ الذي يُعبِّر عن هذه الاستعارة في البدء قد يفقد معناه الاستعاري. ولكي نُبيّن ذلك، لِننظُرْ إلى اللفظين grasp (أمسك) وcomprehend (فهِم). يُطلَق اللفظُ grasp على الإمساك بشيء بإحكام، مثلما يُطلَق على فَهْم فكرة. وكما سنرى أسفله، هُناك استعارة عامة، وهي استعارة **الأفكار أشياء**، ولها نَسْخ فرعي هو **الفَهْم إمساك** (أي: إمساك ← فَهْم). هذا النَّسخ الفرعي ينسخ معنى grasp، الذي يعني الإمساك بإحكام، في المعنى المُوافق لنفس اللفظ الذي يعني understand. وهذا النَّسخ يُنتج اقتضاءات من قَبيل:

- إذا مرَّ شيء ما فوق رأس أحدهم، فإنّه لن يُمسكه.
- إذا مرَّتْ "فكرة فوق رأس أحدهم"، فإنّه لن يفهمها.

هذا النَّسخ الاستعاري حيٌّ بشكل كبير، ولا يُستخدم في عبارات مثل "لا أقبض على ما تقوله" و"هذا مرَّ فوق رأسي"، فَحَسْب، بل يستخدم أيضاً في

عبارات استعارية جديدة مثل "ألْقِ بفكرتك، بإمكاني القَبض عليها الآن"، التي قد تقولها بعد أنْ يقول لك أحدهم شيئاً لم تفهمه.

لِننظُرْ الآن إلى الفعل comprehend، الذي يعني في اللاتينية قَبَضَ بإحكام وفَهِمَ، والذي يسري الآن على الفَهْم فَحَسْب. في اللاتينية، كان comprehend يقوم بعمل grasp الحالي في الإنكليزية. بعبارة أخرى، كانت اللاتينية تملك الاستعارة التصوُّرية **الفَهم إمساك**، وسُحبَت على comprehend. ولكن، عندما اقترضت الإنكليزية اللفظ comprehend، فَقَدَ هذا اللفظُ معنى المجال-المصدر الذي يُفيد القبض بإحكام. وهكذا، رغمَ أنَّ الإنكليزية تملك الاستعارة الحيّة **الفَهم إمساك** في نَسقها التصوُّري، فإنّ هذه الاستعارة تَنطبق على اللفظ grasp، وليس على اللفظ comprehend.

فهل يُعَدّ اللفظُ comprehend مثالاً "لاستعارة مَيتة"؟ لا، ما دام النَّسخُ **الفَهم إمساك** ما زال حياً. إنّ comprehend، بكُلِّ بساطة، لفظٌ غَيَّر معناه من خلال فُقدان دلالته القديمة التي كانت له في المجال-المصدر، والتي كانت هي القبض بإحكام.

المسألة الأساس هنا أنّ مُصطلح الاستعارة المَيتة لا ينسحب سوى على عددٍ قليل من الحالات، مثل pedigree. وفي الواقع، نحتاج إلى بعض الجُهد لبلوغ هذه الحالات. إنّ حالات من قَبيل pedigree تعمل بطريقة مُختلفة عن حالات من قَبيل comprehend، حيث النَّسخ الاستعاري التصوُّري ما زال حياً، ولكن اللفظ كفّ عن أنْ يكون عبارة لُغوية لهذا النَّسْخ. pedigree مُختلفة أيضاً عن عبارات استعارية تواضُعية مثل "هذه العلاقة لا تبرحُ مكانَها" التي تمثل للنَّسْخ الحيّ **الحُبّ رحلة**.

إنّ حالات الاستعارات المَيتة، مثل حالة pedigree، تُعارِض بشكل كبير حالات من قبيل النَّسخ **الحُبّ رحلة**، التي تتمتّع بحيوية كبيرة إلى درجة أنّها تظلّ تُنتج أمثلة كثيرة لعبارات استعارات جديدة في كلمات الأغاني، وفي الأشعار، وفي كُتب الاعتماد على النفس، وفي مَراسيم الزواج. إنّ الاستعارات التصوُّرية، شأنها شأن مبادئ الصّواتة والنحو، تستقرُّ نسبياً، وتكون آلية ولاواعية، وحيّة إلى درجة أنّها تُستعمَل باطّراد دون ملاحظة ذلك أو الانتباه إليه.

من بين الطُّرق السهلة لنعرف هل نَسْخٌ استعاري مُعيَّن حيٌّ أنْ نرى هل يُمكن للعبارة الاستعارية الجديدة أنْ تكون مثالاً من أمثلة هذا النَّسخ، وهو ما رأيناه في مثال "طريق الحُبِّ السيّار/السريع". إذا أتاح نَسخ استعاري ظهور عبارات استعارية جديدة في الشعر والبلاغة وفي الأغاني، فإنّ هذه الاستعارة حيّة.

> المُعتقد 5: تُعبّر الاستعارات عن التشابُهات. يعني أنّ هُناك تشابُهات مُسبقة بين ما تُشير إليه الألفاظ عادة وبين ما تُشير إليه عندما تُستعمَل استعارياً.

هُناك على الأقل أربعة أدلّة ضد الافتراض الذي يذهب إلى أنّ الاستعارة تُعبّر عن تشابُه حَرْفي، وليست عبارة عن نَسْخ عبر المجالات. الدليل الأول هو الأبسط. في العديد من الحالات، لا وجود لتشابُه موجود قَبْلاً. مثلاً، لا يُوجد تشابُه مُسبق بين تصوُّر الحُبِّ (الهيكلي) وتصوّر الرحلة. ورغم ذلك، فالاستعارة التواضعية الحُبّ رحلة تخلق تصوُّر الحُبّ رحلة "المكسو لحماً"، الذي له تشابُهات مع الرحلات بالطبع -وهي بالضَّبط تلك التشابُهات المُعبَّر عنها في النَّسخ، ما دام النَّسخ يخلق تشابُهات.

الحالة الثانية هي تلك الحالة التي يتفق أنْ يشترك فيها مجالا المصدر والهدف في شيء من الأشياء، ولكن الاستعارة لا تُعبِّر عن تشابُه فَحَسْب. لِننظُرْ، مثلاً، إلى استعارة المعرفة رُؤية، كما تُبيّنها أمثلة من قَبيل "أرى ما تعنيه"، و"هذا استدلال مُعتم"، و"لِنُسلِّط بعضَ الضوء على الموضوع". في مجال المصدر (الرُّؤية)، صحيح أنّ الرُّؤية تتلخّص نَمطياً في المعرفة. وبذلك، فكِلا المجالين، المجال المصدر (الرُّؤية) والمجال الهدف (المعرفة)، يتطلّبان المعرفة. ولذلك لا تُعبِّر هذه الجُمل عن تشابُه بين المصدر والهدف. ما دُمنا لا نستطيع أنْ نرى حَرْفياً ما يعنيه أحدهم، فإنّه لا وجود لتشابُه بين معرفة ما يعنيه أحدهم وبين رُؤية ما يعنيه أحدهم. إنّ اشتراك التصوُّرات بين المصدر والهدف لا يضمن أنْ تُعبّر استعارة ما عن تشابُه.

ثالثاً، التشابُه مفهوم تَناظُري. إذا كانت الاستعارات تُعبّر فقط عن التشابُهات، فإنّه ينبغي أنْ تكون مُتناظرة. ولذلك لا ينبغي أنْ يوجد أيُّ تمايُز بين المصدر والهدف في هذا الشأن. سيكون المصدر مُعبّراً عن الهدف مثلما هو

الهدف عن المصدر. ولكن ليس هذا هو ما يحصل في العدد الهائل من الحالات. الألفاظ التي تصف مظاهر الرحلات يُمكن استخدامها لوصف الحُبّ، ولكن العكس غير مُمكن. فعبارات الحُبّ لا تصف تصوُّرات الرحلة المُوافقة. فالسيارات، مثلاً، لا يُحال عليها بوصفها "علاقات". وهذا ينسحب على الحالات التواضُعية والحالات الجديدة.

التغيّر الدلالي يعمل بدوره بهذه الطريقة. فالألفاظ التي تعني "رأى" قد تعني "عرف" في أسرة اللُّغات الهِندو-أُوروبية بالنسبة لجذور مُختلفة في أزمنة مُختلفة وفي لُغات مُختلفة. ولكن مَعكوس هذا ليس صحيحاً. وعلى غِرار ذلك، عندما نقوم بحركة إيمائية عَفوية، نرسم صُوَراً من المجال المصدر في مُناقشة المجال الهدف، وليس العكس. ويَنسحب هذا اللاتَناظُر على أشكال تفكيرنا. فنحن نستورد بنية استنتاجية تتعلّق بالرحلات لبناء تصوُّر الحُبّ، ولكننا لا نستعمل أشكال تفكيرنا في الحُبّ لبناء تصوّرنا وتفكيرنا في الرحلات.

الدليل الرابع نأتي به من كون تصوُّراتنا قد تُبنى استعارياً بطُرق مُتنافرة عبر استعارات تصوُّرية مُختلفة. مثلاً، غالباً ما يُتصوَّر الزواج بوصفه شراكة أو بوصفه علاقة بين أب وطفل. التصوُّران مُمكنان كِلاهما في ثقافتنا. إذا نُظر إلى الزواج بوصفه شراكة، فإنّ العلاقة تكون علاقة تساوٍ. وعلى نقيض ذلك، إذا تُصوِّر الزواجُ علاقةً بين أبٍ وطفل، فإنّ العلاقة ستقوم على عدم التساوي. إنّ الزواج في ذاته تصوُّر له ما يكفي من المُرونة في هذه الثقافة، مما يجعله يُتيح هذين التصوُّرين الاستعاريين كليهما، وإن لم يظهرا معاً في نفس الوقت.

افترض أنّ الاستعارة تُعبِّر بالضرورة عن تشابُه موجود قبلاً. بناء على هذا، ستُعبِّر استعارةُ الزواج شراكة عن علاقة مساواة موجودة قَبْلاً. ومعنى ذلك أنّ الزواج ينبغي أن يشترط المُساواة بين طرفيْ العلاقة الزوجية. غير أنّ استعارة الزواج علاقة بين أبٍ وطفل موجودة كذلك. إنّها تُسلِّم بعلاقة عدم تساوٍ. إذا كانت الاستعارة تُعبِّر عن تشابُه مُسبق، فإنّ الزواج ينبغي أنْ يكون في الأصل علاقة عدم تساوٍ. بما أنّ الاستعارتين موجودتان كلتاهما، فإنّ نظريَّة المُشابهة ستشترط تناقضاً! أما نظريَّة النَّسْخ فلا تتطلَّب ذلك، بما أنّ النَّسخين لا يحتاجان إلى التشابُه، ولا يُنشِّطان به.

لِكُلِّ هذه الأسباب، تُعدُّ فرضيةُ المُشابهة فرضية كاذبة.

بعض الاقتضاءات الفَلْسَفية للفكر الاستعاري

إنّ الأمثلة البسيطة القليلة التي نظرنا فيها إلى حدّ الآن لها اقتضاءات جذرية بالنسبة للفَلْسَفة. ليس من البساطة أنْ نقول إنّ التفكير العادي واليومي تفكير استعاري في غالبيته. حتى ونحن في هذه المرحلة التمهيدية الأُولى، قبل أن نقوم بتحليل تصوُّرات فَلْسَفية ذات أهمية، يُمكننا الوُقوف على العديد من الاقتضاءات المُرتبطة بالفلسفة:

- تقودُنا التَّعالُقات الحاصلة في تجربتنا اليومية حتماً إلى اكتساب الاستعارات الأوّلية، التي تربط تجاربنا الذاتية وأحكامنا بتجربتنا الحِسّية الحَركية. هذه الاستعارات الأوّلية تُزوِّد المنطق والتصوير والجو النوعي لتجربتنا الحِسّية الحَركية بتصوُّرات مُجرَّدة. كلُّنا نكتسب هذه الصِّيغ الاستعارية من الفكر آلياً وبصورة لاواعية، ولا خِيار لنا في استعمالها.
- جُلُّ تصوُّراتنا المُجرَّدة، إنْ لم تكن كُلّها، تُحدَّد بشكل دالّ بواسطة الاستعارة التصوُّرية. وللتصوُّرات المُجرَّدة جُزءان: (1) هيكل مُلازم وحَرْفي وغير استعاري، ليس غنياً بما يكفي ليكون تصوُّراً تامّاً ومُكتملاً، و(2) قائمة من التوسيعات الاستعارية التواضُعية القارّة التي تسلك طُرقاً متنوّعة "لتكسو باللحم" هذا الهيكل التصوُّري (وتتنافر مع بعضها البعض في الغالب).
- الدور الجوهري للاستعارة هو إسقاط نَماذج الاستنتاج من مجال المصدر على مجال الهدف. ولذلك، فأغلب تفكيرنا استعاري.
- الفكر الاستعاري هو ما يجعل التنظير العلمي مُمكناً.
- التصوُّرات الاستعارية لا تَنسجم مع نظريَّة الصدق التوافُقي التقليدية. على عكس ذلك، ما هو مطلوب هو الصدق المُجَسَّد.
- لا يتوفَّر المنطق الصُّوري على موارد تُخوِّل له تبيُّنَ مظاهر التصوُّرات البشرية والتفكير البشري التي عرضنا لها آنفاً في هذا الكتاب. والسبب في ذلك أنّ المنطق الصُّوري غير مُجسَّد، وحَرْفي، ولا تصويري، ولا استعاري.

يَتشكَّل التفكير/العقل والبنية التصوُّرية بواسطة أجسادنا وأدمغتنا وصِيَغ اشتغالنا في العالَم. ولذلك، فالعقل/التفكير والتصوُّرات ليست مُتعالية، أي أنّها ليست مُستقلة تماماً عن الجَسَد.

- جُلُّ الميتافيزيقا اليومية تنشأ من الاستعارة.

ستُعطي التحاليل التي ستَلي في ما تبقّى من الكتاب المزيد من المادة لهذه المَزاعم. كما أنّها ستسمح لنا بأنْ نستكشف بشكل تام الاقتضاءات البعيدة المدى بالنسبة لفَلْسَفة الفكر الاستعاري اللاواعي.

وكما سنرى، فجُلّ تصوُّراتنا الأساسية -الزَّمن، الأحداث، السببية، الذِّهن، النفس، الأخلاق- استعارية بشكل مُتعدّد. أغلب أجزاء أُنطولوجيا هذه التصوُّرات وبنيتها الاستنتاجية استعارية؛ فإذا نجح أحدهم بشكل ما في إقصاء الفكر الاستعاري، فإنّ تصوُّرات الهيكل المُتبقّية ستكون مُفقَرة إلى درجة أنه ليس باستطاعة أيٍّ منّا أن يقوم بالتفكير اليومي الفعلي.

إن إقصاء الاستعارة من شأنه إقصاء الفَلْسَفة. فبدون حيِّز واسع جدّاً من الاستعارات التصوُّرية، لن تستطيع الفَلْسَفة أنْ تَثْبُتَ على الأرض.

ليس الطابع الاستعاري للفَلْسَفة مَقصوراً على الفكر الفَلْسَفي. إنّه ينسحب على كُلِّ الفكر البشري المُجرَّد، وخاصة العلم. والاستعارة التصوُّرية هي ما يجعل أغلب الفكر المُجرَّد مُمكناً. لا يقتصر الأمر على استحالة تجنّبه، بل إنّه ليس شيئاً نأسى عليه. على نقيض ذلك، إنّه الوسيلة الفعلية التي نتمكَّن بواسطتها من إضفاء المعنى على تجربتنا. فالاستعارة التصوُّرية هي إحدى أعظم مواهبنا الفكرية.

القسم الثاني

العلم المعرفي للأفكار الفَلْسَفية الأساسية

الأحداث، السببية، الزَّمن، النفس، الذِّهن، الأخلاق



9

العلم المعرفي للأفكار الفَلْسَفية

تُعدّ بعض الأفكار أساسية جداً في السؤال الفَلْسَفي، إلى درجة أنّ أيّ مُقاربة نَسَقيَّة للفَلْسَفة يجب أنْ تُناقشها. بما أنّ النزعة التجريبية فَلْسَفةٌ ابتدأت منذ الاكتشافات التي توصّل إليها الجيل الثاني من العلم المعرفي، فإنّنا سنُمهِّد لذلك من خلال التساؤُل عما تمّ اكتشافه تجريبياً بصَدد هذه التصوُّرات في إطار العلوم المعرفية. بعد هذا يُمكننا أنْ نسأل عن المنافذ الجديدة التي يُسهم بها العلم المعرفي واللِّسانيات المعرفية في فهم هذه الأفكار الفَلْسَفية الأساسية.

إنّ مَشروعنا هو نقيض المشروع الفَلْسَفي العادي الذي يسعى إلى تطبيق منهجية فَلْسَفية خالصة على موضوع دراسي مُعيّن. مثلاً، هُناك حُقول فرعية في الفَلْسَفة تُسمّى "فَلْسَفة كذا"، حيث يُطبَّق شكل تقليدي من التحليل الفَلْسَفي على موضوع من الموضوعات. وهكذا، في فَلْسَفة اللُّغة، مثلاً، قد يُحاول الفيلسوف أنْ يُحدِّد معنى تصوُّر فَلْسَفي هام مثل السببية. والفيلسوف التحليلي لن يُقارب، نَمطياً، المُهمة التجريبية بالطريقة التي سيُقاربها بها اللِّساني المعرفي، مثلاً. الفيلسوف التحليلي سيستعمل بصورة عادية التقنيات الفَلْسَفية التي تَدرَّب ودأب على استعمالها: التعريفات اعتماداً على الشُّروط الضرورية والكافية، ورُبما أدوات المنطق الصُّوري.

على نقيض هذا، يُقارب اللِّساني المعرفي السببية من خلال مُحاولة العُثور على كُلّ العبارات السببية في الإنكليزية وفي لغات أُخرى عبر العالم بُغية التوصّل إلى التعميمات التي تتحكّم في المعاني وفي أشكالها اللُّغوية. تستخدم مُقاربتنا للتحليل التصوُّري أدوات العلم المعرفي واللِّسانيات المعرفية لدراسة تصوُّرات تجريبية مثل الزَّمن، والسببية (أو التسبيب)، والنفس، والذِّهن. ويتمّ التوصّل في كُلّ حالة من هذه الحالات إلى مسعى على شكلٍ "العلم المعرفي لكذا...". نُخصِّص هذا الجزء الثاني من الكتاب للعلم المعرفي الخاص بالأفكار الفَلْسَفية؛

وسندرُس الأفكار الفَلْسَفية الأساسية بوصفها موضوعاً للعلم المعرفي. وهكذا سيكون لدينا علم معرفي للزَّمن، وعلم معرفي للسببية، وعلم معرفي للأخلاق، وهلُمَّ جرّاً.

في الجزء الثالث، سنَسعى إلى تطبيق هذه المنهجيات التجريبية على الفَلْسَفة ذاتها باعتبارها موضوع بحث، مُعتبرين نظريَّة أرسطو للسببية موضوعاً يُمكن تحليله من المنظور المعرفي. وهذا ما نُسمّيه "العلم المعرفي للنظريات الفَلْسَفية". ونستخدم مناهج من العلم المعرفي لدراسة بنية ومُحتوى نظريات فَلْسَفية مخصُوصة. في هذا الإطار، سنهتمّ بالعلم المعرفي لموضوعات عامة من قبيل الميتافيزيقا والإبستيمولوجيا ونظريَّة الأخلاق كما عرضها مُفكرون فلاسفة كِبار. عند اكتمال هذا العمل التجريبي، يُمكن أنْ نحصل على فَلْسَفة مسؤولة تجريبياً.

الأفكار التي سنُناقشها هُنا في الجزء الثاني من الكتاب هي من بين الأفكار التي قد تتضمّنها أيُّ لائحة للأفكار الأساسية في الخطاب الفَلْسَفي: الزَّمن، الأحداث، السببية، النفس، الذِّهن، الأخلاق. ونصبّ اهتمامنا على الأفكار كما تظهر في اللاوعي المعرفي لمُتكلّمي الوقت الحالي. وهذا عمل مُختلف عن دراسة أفكار الفلاسفة الكِبار التي بنيَت بوعي، مثل فكرة الخير عند أفلاطون، أو فكرة الاستقلالية أو الضَّرورة المُطلقة عند كانط. سنُناقش أفكاراً من هذا النوع في الجزء الثالث من الكتاب بوصفها تَندرج في نِقاشنا الذي يَنصبّ على البنية التصوُّرية الشاملة للنظريات الفَلْسَفية.

يتبيّن أنَّ كُلَّ فكرة من الأفكار المُجرَّدة التي سنُناقشها -الأحداث، السببية، الزَّمن، النفس، الذِّهن، الأخلاق- استعارية بشكل واسع. ورَغم أنَّ لكُلِّ فكرة هَيكلاً تصوُّرياً غير استعاري وغير مُخصَّص، فإنّ كُلّاً منها تُكسى باستعارة تصوُّرية، ولا يتمّ ذلك بطريقة واحدة، وإنّما بطُرق مُتعدّدة اعتماداً على استعارات مُختلفة. وكلُّ فكرة من هذه الأفكار الأساسية، كما سنرى، ليست حَرْفية صِرفاً، بل إنّها بالأساس استعارية، ولا مفرَّ من ذلك. وعِلاوة على هذا، ليست أيُّ فكرة من هذه الأفكار أُحادية البنية، أيْ ذات بنية مُتراصّة شاملة واحدة؛ بل إنّ كُلّاً منها عبارة عن كَشكول استعاري، يُبنى أحياناً تصوُّرياً باستعارة مُعيّنة، وفي أحيان أُخرى باستعارة أُخرى. إنّ الاستعارات ليست نَمطياً اعتباطية، أو خاصة ببعض

الثقافات، أو أعراضاً تاريخية جديدة، أو تجديدات من الشعراء أو الفلاسفة الكِبار. إنّها تَنزع بالأحرى إلى أنْ تكون عادية، وتواضُعية، وقارّة وثابتة نسبياً، وغير اعتباطية، ومُنتشرة عبر ثقافات العالم ولُغاته. وبالإضافة إلى ذلك، فهي ليست مُجرَّدة خالصة؛ إنّها تَرتكز على التجربة الجَسَدية.

في كُلِّ حالة من الحالات، ستُطرح أسئلة فَلْسَفية جوهرية: إذا كانت التصوُّرات الفَلْسَفية الأساسية غير حَرْفية تماماً، واستعارية بشكل واسع، فما مآل الميتافيزيقا والأُنطولوجيا؟ ماذا يعني بالنسبة للمعرفة نفسها أنْ تكون مُكوَّنة من تصوُّرات استعارية؟ إذا كان هُناك مُكوِّن استعاري دالّ في تصوُّر السببية، فهل يعني هذا أنه لا وجود للأسباب في العالم؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فماذا يعني ذلك؟ إذا كانت تصوُّراتنا الأساسية، التي نستخدمها في الفهم وفي التفكير في العالم، ليست تصوُّرات أُحادية البنية، وإنما ذات بنية مُتعدِّدة تعدداً تنافُرياً، فهل معنى هذا أنّنا لا نتوفر على فَهْم مُتماسك لأيِّ شيء؟ وإذا كان تصوّرنا للأخلاق مُكوَّناً من استعارات مُتعدِّدة ومُتنافرة، فهل يعني ذلك أنّه ستنعدم الثوابت الأخلاقية؟ وإذا كان تصوّرنا للنفس مُكوَّناً من استعارات مُتعدّدة ومُتنافرة، فهل يعني ذلك أنّه لا وجود لشيء واحد هو نحن؟ هل يعني ذلك أنّ فكرة ما بعد الحداثة عن النفس المُفتقِدة للمركز فكرة صحيحة؟ كلُّ هذه الأسئلة وغيرها ستَبرز ونحن نُباشر العلم المعرفي للأفكار الفَلْسَفية الأساسية.

ما البحث الفَلْسَفي؟

قد يبدُو هذا المشروع، بالنسبة للعديد من الفلاسفة، غير وارد بالنسبة للبحث الفَلْسَفي. حين طرح الفلاسفة عبر التاريخ سؤال الزَّمن والأحداث والأسباب والذِّهن وما شابهها، تساءلوا ما تكون هذه الأشياء في ذاتها، ميتافيزيقياً. لنأخُذ الزَّمن، مثلاً. كان التأمّل الميتافيزيقي التقليدي يُريد أن يَعرف ما الزَّمن، في حدّ ذاته. أما السؤال كيف يتصوَّر الناسُ الزَّمنَ فاعتُبِر غيرَ وارد في ما يُشكِّله الزَّمن حقيقة. إنّ الكيفية التي يَبني بها الناسُ تصوّرَهم للأشياء يُفترَض أنّها تَندرج في الموضوع الذي يدرسه علمُ النفس، وليس الفَلْسَفة، التي تعتبر نفسها مبحثاً يَعكف على طبيعة الأشياء في ذاتها.

هكذا، تساءل الفلاسفة عن الزَّمن في ذاته، هل هو محدُود أم غير محدُود؛ هل هو مُتَّصل أم مُتقطِّع؛ هل يتدفّق؛ هل عبور الزَّمن واحد بالنسبة لجميع الناس ولجميع الأشياء وفي جميع الأمكنة؛ هل الزَّمن اتجاهي، وإذا كان كذلك هل تُعتبر اتجاهيتُه ناتجة عن التغيُّر أم عن السببية أم عن الإمكان؛ وهل هُناك زمن بدون تغيُّر؛ وهل يدور ويعود على نفسه؛ وغير ذلك من الأسئلة. فقد اعتُبِرَت كيفية بناء تصوّرنا للزَّمن غير واردة بالنسبة لهذا النوع من الأسئلة. وافتُرض أنّ البحث الفَلْسَفي يُمكنه أنْ يُباشَر دون معرفة تفاصيل كيف يحدث أنْ تبني الكائنات البشرية تصوّراتها لما يُدرَس، ودون الاكتراث بها.

إنّ البحث في العلم المعرفي، وفي الدلالة المعرفية بخاصة، يقودنا إلى عدم الاتفاق مع هذه النظرة. إنّ الفَلْسَفة تضعها كائنات بشرية، لها أنسِقة تصوُّرية، وتُفكّر مُستخدمة إياها، وتستعمل اللُّغةَ التي تُعبِّر عن التصوُّرات الموجودة في هذه الأنسِقة التصوُّرية. عندما يطرح فيلسوف، وهو من البشر، سُؤالاً من قبيل "ما الزَّمن؟"، فإنّ لفظ الزَّمن له معنى بالنسبة لهذا الفيلسوف؛ وهذا الشخص له قَبْلاً بناءٌ تصوُّري للزَّمن في نَسقه التصوُّري. إنّ ما يعنيه السؤال يتوقّف على النَّسَق التصوُّري الذي تمّ استخدامه في فَهْم السؤال. هذه نُقطة تجريبية، نُقطة ينبغي أنْ ينشغل بها العلم المعرفي عامة، والدلالة المعرفية خاصة.

يَنسحب الأمر ذاته على أيّ جواب مُقترَح. فالجواب على سُؤال من قَبيل "ما الزَّمن؟" يُقدَّم بالنظر إلى نَسق تصوُّري فَلْسَفي حيث يكون هذا الجواب جواباً دالّاً. وهذا النَّسَق التصوُّري الفَلْسَفي جُزء من الأنسِقة التصوُّرية للفلاسفة الذين يقومون بالبحث. والأنسِقة التصوُّرية للفلاسفة ليست أكثر انفتاحاً على الوعي من الأنسِقة التصوُّرية لغيرهم. ولفَهْم ما يُعَدّ جواباً دالّاً، علينا أنْ ندرس الأنسقة التصوُّرية للفلاسفة الذين يَنخرطون في هذا البحث. وهذه بدورها نُقطة تجريبية بالنسبة للعلم المعرفي وللدلالة المعرفية.

باختصار، فالمشروع الكامل للبحث الفَلْسَفي يتطلّب فَهْماً قَبْلياً للنَّسق التصوُّري الذي يُوضَع فيه هذا المشروع. وهذا عمل تجريبي يضطلع به العلم المعرفي والدلالة المعرفية. وهو العمل الذي شرعنا فيه في هذا الجُزء من الكتاب. وما لم يتمَّ هذا العمل، لن يكون باستطاعتنا معرفة كيف تكون الأجوبة

التي يُعطيها الفلاسفة لأسئلتهم خاضعة للبناء التصوُّري المُستبطَن في الأسئلة ذاتها. مثلاً، إذا خلُصَ أحدهم إلى أنّ الزَّمن غير محدُود، فهل الجواب مُرتكز على بناء تصوُّري قَبْلي للزَّمن يقتضي أنه غير محدُود؟

يتعيّن أن نسأل أيُّهما له أهمية. قد يَصدق، مبدئياً، أن يكون للفلاسفة فَهْم كافٍ تماماً لأنسِقتهم التصوُّرية وأنّ المزيد من الأبحاث في العلم المعرفي لن تُغيِّر أيَّ شيء على الإطلاق. لو فكّرنا أنّ هذا الأمر صحيح، ما كنا أزعجنا نفسنا بتأليف هذا الكتاب.

نعتقد أنّ دراسة مُفصلة للعلم المعرفي للأفكار الفَلْسَفية ستُغيِّر بشكل جذري فَهْمَنا للمشروع العام للفَلْسَفة، كما ستُغيّر الطريقة التي تتمّ بها الفَلْسَفة، وكذا نتائج البحث الفَلْسَفي.



10
الـزَّمـن

هذا بحث في تصوّرنا للزَّمن. إنه بحث في الآليّات المعرفية التي نستعملها باعتبارها جُزءاً من اللاوعي المعرفي الذي يُسهم في بناء تصوّرنا للزَّمن، والتفكير فيه، والتحدّث عنه. لن نبدأ هذا البحث بتصوُّرات الزَّمن المَبنية بوعي، سنبدأ عِوض ذلك بتصوُّرات الزَّمن اللاواعية، التي نستخدمها بصورة آليّة؛ إنها تصوُّرات الزَّمن التي تواضعنا عليها، والتي تَندرج في أنسِقتنا التصوُّرية اليومية.

نتوفّر على مفهوم غني ومُعقّد للزَّمن، مبني داخل أنسِقتنا التصوُّرية. ولكي نفهم ما نتحدّث عنه حين نستعمل لفظاً من قبيل لفظ "زمن"، علينا أن نُحلّل أوّلاً الكيفية التي نبني بها تصوّرنا للزَّمن ونُفكّر بها إزاءه. إننا لا نتصوَّر الزَّمنَ من خلال الزَّمن نفسه، بل نتصوَّره، في جُزء دالّ منه، استعارياً وكِنائياً.

هذا الاكتشاف سيَطرح أسئلة صعبة لا تَرتبط بفَلْسَفة الزَّمن فَحَسْب، بل بالبحث الفَلْسَفي عُموماً. ماذا يعني أن نسأل عن ميتافيزيقا تصوُّر مُكوَّن، إلى حدود دالّة، استعارياً وكِنائياً؟ وكما سنرى بإيجاز، فنحن لا نملك تصوُّراً ينسحب بشكل تام على الزَّمن في حدِّ ذاته. كُلّ أشكال فَهْمنا للزَّمن ترتبط بتصوُّرات أُخرى، مثل الحركة، والفضاء، والأحداث.

الأحداث والزَّمن

لِننظرْ كيف نَقيس الزَّمن الذي يستغرقه شيء ما، وليكن حفلاً موسيقياً، مثلاً. ما نقوم به، في هذه الحالة، هو مُقارنة حدثين: بداية ونهاية الحفل ومُقارنتهما بحالات أداة من أدوات "قياس الزَّمن". تعتمد كُلّ أداة من هذا القبيل على أحداث تتكرّر بصورة مُطّردة، ويتمّ اتخاذ التكرارات باعتبارها تُحدّد "نَفْس" الفاصل الزَّمني. وعليه، فالساعات الشمسية تَعتمد على حركة الشمس المُتكرّرة المُطّردة. والساعات تَعتمد إما على الحركة المُتكرّرة المُطرّدة للبندولات

والرقّاصات، أو على حركة الدَّواليب التي تنجم عن تحرير النوابض، أو عن التحرير المُتكرّر المُطرّد لجُسَيْمات من أجزاء ذَرّية. في كُلّ هذه الحالات، تُحدِّد "نفس" فواصل الزّمن بواسطة التكرار المُتتالي لأحداث مادية من نفس النوع. إن قولنا إنّ الحفل استغرق "مُدّة مُعيّنة من الزّمن" هو بمثابة قولنا إنَّ حدَثَ الحفل قُورِنَ بتكرار مُعيّن لأحداث من قبيل حركة البَندول أو دوران دَواليب ساعة من الساعات.

يَنسحب هذا حتى على الدماغ. يُقال إنّ الدماغ له "ساعته" الخاصة. ماذا يعني هذا؟ تُرسَل ذَبذبةٌ أو مَوجة كهربائية عبر الدماغ أربعين مرّةً في الثانية. ويرى بعض عُلماء الخلايا العَصبية أنّ هذه الذَبذبة تَضبط الإيقادات أو الانقداحات العَصبية في الدماغ. وهذا يُؤثر على العديد من إيقاعات الجَسَد. وسواء كانت هذه النظريَّة صحيحة أم خاطئة، فإنها تُعطينا فكرة عما يُمكن أنْ تكون عليه "ساعة" داخلية. حركة هذه الذَّبذبة عبارة عن حدث مُطّرد وتَكراري، وهو حدث يُفترَض أنه أساس الترابطات بين عدد من إيقاعاتنا الجَسَدية، وهي إيقاعات تُزوّدنا بالحِسّ الحَدْسي للتوقيت وللزَّمن. إنّ حِسَّ الزَّمن فينا تخلقه هذه الأحداث الداخلية التَّكرارية المُطّردة؛ أحداث الإيقاد العَصبي.

لا يُمكننا أن نُلاحظ الزَّمن في حدِّ ذاته-حتى إن وُجد الزَّمن باعتباره شيئاً في حدِّ ذاته. إنّ ما يُمكننا ملاحظته هو الأحداث ومُقارنتها. في العالم، هناك أحداث تكرارية تُوجد بإزائها أحداث أُخرى تُقارَن بها. إننا نُحدد الزَّمن بواسطة الكِناية: إنّ التكرارات المُتتالية لنَمط من الأحداث تُمثّل فواصل "زمن". وبالتالي، فإنّ الخصائص الحَرْفية القاعدية لتصوّرنا للزَّمن ناجمة عن خصائص الأحداث:

الزَّمن اتجاهي ولا يُعكَس لأن الأحداث اتجاهية ولا تُعكَس؛ فالأحداث ليس بإمكانها أن "لا تحدث".

الزَّمن مُتصل لأن الأحداث في تجربتنا مُتصلة.

الزَّمن قابل للتقطيع لأن الأحداث الدَّورية لها بدايات ونهايات.

الزَّمن يُمكن أن يُقاس لأن تكرارات الأحداث يُمكن أنْ تُعَدّ.

إن ما نُسمّيه مجال الزَّمن عبارة عن مجال تصوُّري نستخدمُه لطرح بعض الأسئلة بصدد الأحداث عبر مُقارنتها بأحداث أُخرى: أين "تقع" بالنظر إلى أحداث أُخرى، كيف يُمكن قِياسها بالنظر إلى أحداث أُخرى، وهكذا. إنّ ما هو حَرْفي ومُتأصل في المجال التصوُّري للزَّمن أنّ هذا المجال يُخصَّص بواسطة مُقارنة الأحداث.

هذا لا يعني أنه ليست لنا تجربة للزَّمن. بل على عكس ذلك تقريباً. إنه يعني أنّ تجربتنا الواقعية للزَّمن تتمّ دَوماً بالنظر أو بالنسبة إلى تجربتنا الواقعية للأحداث. كما أنه يعني أنّ تجربتنا للزَّمن مُرتبطة ببناءاتنا التصوُّرية المُجسَّدة للزَّمن من خلال الأحداث. وهذه فكرة على قدر كبير من الأهمية: التجربة لا تسبق دَوماً بناء التصوُّرات، ذلك أنّ بناء التصوُّرات نفسه مُجسَّد. بل أكثر من هذا، إنه يعني أنّ تجربتنا للزَّمن تنشأ في تجارب أُخرى، وهي تجارب الأحداث.

نختار بعض الأحداث المعرُوفة باعتبارها "مقاييس معيارية" زمنية: حركة عَقارب ساعة تَناظُرية أو الوميض المُتتالي للأرقام في ساعة رقمية. وهذه بدورها مُحدَّدة بالنظر إلى أحداث أُخرى-حَركة الشمس، أو البَندول، أو الدواليب، أو تحرير جُسَيْمات من أجزاء ذريّة.

إنّ الزَّمن الحَرْفي يكمن في المُقارنة بالحدث، ولكن هذا ليس سوى بداية تصورنا للزَّمن.

إضفاء البنية الاستعارية على الزَّمن

عندما نَسأل كيف يتمّ بناء الزَّمن تصوُّرياً، نعثُر بسهولة على الاستعارة التصوُّرية. وكما سنرى، فإنه من المستحيل افتراضياً أن نبني تصوّرنا للزَّمن دون استعارة. فنحن نستعمل عدداً من الاستعارات في بناء تصوّرنا للزَّمن، وكل استعارة من هذه الاستعارات تحمل معها ميتافيزيقاها الخاصة. وتطرح الميتافيزيقا التصوُّرية التي تُدرجها استعاراتنا التصوُّرية للزَّمن أسئلة فَلْسَفية مُهمة. مثلاً، ما هو الزَّمن "في ذاته"، إن وُجد؟ كيف يُمكن أن نتحدّث عن صدق العبارات التي يكون موضوعها هذا الزَّمن الذي يستخدم استعارة تصوُّرية وميتافيزيقاها؟ كيف تغدو الأسئلة الميتافيزيقية في وضع من هذا القبيل؟

الزَّمن الفضائي

الزَّمن هو التصوُّر الأشد قاعدية في تصوُّراتنا. غير أنّ الزَّمن في الإنكليزية وفي لُغات أُخرى، هو في غالبيته لا يُتصوَّر ولا يُتحدَّث عنه بعباراته هو ذاته. إنّ جُزءاً يسيراً من فهمنا للزَّمن عبارة عن فهم زمني خالص. وأغلب أجزاء فَهْمنا للزَّمن هي صِيغةٌ من فهمنا للحركة في الفضاء.

ينبغي أن نعترف بدءاً أنّ الحركة في أنسِقتنا التصوُّرية لا تُفهَم بنفس الطريقة التي تُفهم بها في الفيزياء. في الفيزياء، الزَّمن تصوُّر أكثر بِدائية وأوّلية من الحركة، ذلك أنّ الحركة تُحدَّد بوصفها تغيُّراً للمكان عبر الزَّمن. غير أنه، من الناحية المعرفية، الوضع معكُوس. فالحركة تَبدو هنا أوّلية، والزَّمن مُتصوَّر استعارياً من خلال الحركة. هُناك منطقة في النَّسَق البصري لأدمغتنا مُخصَّصة لكشف الحركة. ولا تُوجد منطقة كهاته لكشف الزَّمن الشامل. وهذا يعني أنّ الحركة تُدرَك مُباشَرة، وهي مُعَدّة للاستخدام من قِبَل أنسِقتنا التصوُّرية باعتبارها مجالاً مصدَراً.

وللنَّسق الاستعاري للزَّمن في اللُّغة بنية. الاستعارة الأكثر قاعدية بالنسبة للزَّمن تتلّخص في وجود مُلاحِظ يُواجه المُستقبلَ (والمُستقبَلُ أمامه)، والماضي خلفَه. ونُسمّي هذه البنية استعارة التوجيه الزَّمني:

استعارة التوجيه الزَّمني

موقع المُلاحِظ	←	الحاضر
الفضاء الذي أمام المُلاحِظ	←	المستقبل
الفضاء الذي وراء المُلاحِظ	←	الماضي

ويدخل ضمن هذا النَّسخ أو الانتقال الاستعاري تعابير من قَبيل:

كُلّ هذه الأشياء هي وراءنا الآن. لِنترُكْ هذه الأمور خلفنا. نحن ننظر نحو الأمام، في اتجاه المُستقبل. أمامه مستقبلٌ واعد.

هذه طريقة مألوفة في توجيه الزَّمن في لُغات العالم. وحتى هنري ديفيد

ثورو في كتابه وَلْدِنْ[1] وصف ذلك: "عشت مثل هنود بوري Puri، الذين يُقال "إنّ لهم لفظاً واحداً بالنسبة لأمس والآن وغداً؛ ويُعبّرون عن تنوّع المعنى من خلال الإشارة إلى الخلف بالنسبة للأمس، وإلى الأمام بالنسبة للغد، وفوق الرأس لليوم الذي يمضي"".

وإضافة إلى هذا، وكما أوضح لنا جيمس مكاولي James McCawley، تعني كلمة "kal" في الهندية "أمس" و"غداً" كليهما، فيما تعني "parsoM" "اليوم قبل أمس" و"اليوم بعد غد" كليهما. وكان الغلاف الهندي لشريط فرقة البيتلز يقول "Kal Aaj Kal"، في ترجمة عنوان الألبوم المشهور "أمس، الآن، غداً". في هذا السّياق يقول لنا التوالي أيُّ "kal" هي "أمس"، وأيُّهما هي "غداً". الفكرة الأساس هُنا أنّ توجُّهَ الزّمن مُنفصل معرفياً عن جوانب أُخرى في الزّمن. الألفاظ الهندية تُشير إلى يوم واحد انطلاقاً من اليوم الحاضر، وإلى يومين انطلاقاً من الزّمن الحاضر، ولكنها مُحايدة إزاء الاتجاه. المُتكلّمون الهنود ليس لهم مُشكل، بالطبع، في معرفة المعنى الذي يُفيده اللفظ، ذلك أنّ اللُّغة الهندية تملك نَسقاً زمنياً غنياً للمُستقبل، والفعل يُقابِل صَرفياً بين المُستقبل والماضي.

حيث المُستقبل في الخلف

لكن بعض اللُّغات تضع الماضي أمام المُلاحِظ، والمُستقبل خلفه. هذا ما تقوم به لغة الأيمارا Aymara، وهي لغة تشيلية في منطقة الأنديز (نونيز وآخرون، 1977 Nunez et al.). استعارة "الماضي في الأمام" تنشأ من تجربة القُدرة على رُؤية ما فعلتَه للتّو أمامك. وهكذا، فـ "الزّمن الماضي" في لغة الأيمارا هو "mayra

(1) "وَلْدِنْ أو حياة الغابات" Henri David Thoreau, (Walden, or Life in the Woods) عبارة عن محكي للكاتب الأمريكي هنري ديفيد ثورو (1817-1862). يروي ثورو الحياة التي قضاها في كوخ في الغابة لمدة سنتين وشهرين ويومين. و"وَلْدِنْ" اسم المنطقة التي تقع فيها الغابة.
كُتب هذا المحكي بحيث تبدو المُدّة التي قضاها في الغابة لا تتعدّى سنة. ويتبع السَّرد تقلّبات الفصول ويُوازيه تأمّل في هذه التقلّبات. ويُبيّن ثورو كيف يُمكن للإنسان أن يتجدّد في هذا السّياق الطبيعي، ولذلك ينبغي الوعي بضرورة بناء أي فعل على إيقاع العناصر الطبيعية. وتدعو الفقرات التي تتعلّق بالطبيعة إلى إعادة تأسيس الأخلاق. (المترجم).

pacha"، حيث يعني اللفظُ الأول "العين" و"النظر" و"الأمام"، وحيث يعني اللفظُ الثاني "الزَّمن". أما الزَّمن المُستقبل فهو "q'ipa pacha"، حيث يعني اللفظ الأول "خَلف" أو "وراء". فمثلاً، "maymara"، التي تُفيد حرفياً "سَنة العين" أو "سنة الأمام"، تعني "السنة الماضية". وعلى غِرار ذلك، تعني "uka ancha mayra pachan pasiwa" (وترجمتها الحَرْفية هي "ذلك عدة عين (أمام) زمن حصل") ما يلي: "حصل ذلك منذ زمن بعيد". ومن جِهة أُخرى، تعني "q'ipüru" (وترجمتها الحَرْفية: "يومَ خلف") "يوماً ما في المُستقبل". وعلى غِرار ذلك، تعني "q'ipa marana" (وترجمتها الحَرْفية "خلف سنة في") "في السنة التالية" أو "في السنة المقبلة".

إنّ استعارة التوجيه الزَّمني لها مجال أصله فضائي، ولكنها لا تقول شيئاً عن الحركة. المُلاحِظ قد يكون ثابتاً أو مُتحركاً. غير أنّ هناك استعارتين إضافيتين للزَّمن تتألفان نَمطياً مع استعارة التوجيه الزَّمني. وكِلتاهما تتطلّبان الحركة، ولكن في إحداهما المُلاحِظ ثابت والزَّمن يتحرّك، وفي الأُخرى المُلاحِظ يتحرّك والزَّمن ثابت.

استعارة الزَّمن المُتحرّك

تنطبق استعارة الزَّمن المُتحرّك على خُطاطة فضائية جدّ خاصة:

هُناك مُلاحظ مُنعزل، ثابت، وقُبالته اتجاه قارّ. هُناك مُتوالية طويلة غير مَحدودة من الأشياء المُتحرّكة تَعبُر المُلاحظ وتخترقه من الأمام نحو الخلف. الأشياء المُتحرّكة تُتصوّر بوصفها تملك أماماً في اتجاه حركتها.

تُزوّدنا هذه الخُطاطة بالأساس الذي ينبني عليه نَسخٌ استعاري تُنسَخ فيه عناصر وبنيات هذه الخُطاطة الفضائية في المجال الهدف؛ أي الزَّمن.

استعارة الزَّمن المُتحرّك

الأشياء	←	الأزمنة
حركة الأشياء عبر المُلاحِظ	←	"عبور" الزَّمن

وإذا وضعنا هذا مع استعارة **التوجيه الزَّمني**، حصلنا على النَّسخ المُركّب التالي:

موقع المُلاحظ ← الحاضر

الفضاء أمام المُلاحظ ← المُستقبل

الفضاء وراء المُلاحظ ← الماضي

الأشياء ← الأزمنة

حركة الأشياء عبر المُلاحظ ← "عبور" الزَّمن

إنّ ما يقوم به نَسْخ **الزمن المُتحرك** هو استخدام المعلومة الموجودة في الخُطاطة الفضائية من أجل إعطائنا فَهْماً للزَّمن بوصفه يتحرّك. مثلاً:

هُناك مُلاحظ واحد فقط ← هُناك حاضر واحد فقط

الأشياء كلها تتحرّك في نفس الاتجاه ← الأزمنة تتحرّك في نفس الاتجاه

الأشياء المُتحرّكة وجهُها إلى اتجاه الحركة ← الأزمنة تُواجه توجّهها الحَركي

إنّ النَّسخ، عُموماً، يَنسخ المعرفةَ والاستنتاجات حول خُطاطة المجال-المصدر ويُحوّلها إلى معرفة واستنتاجات حول الزَّمن. مثلاً، افترض أننا اخترنا شيئين من المجال الفضائي كما تصفهما الخُطاطة الفضائية. بما أنهما يتحرّكان في مُتوالية، فإنّ أحدهما يُوجد أمام الآخر. لِنفرضْ أننا سمّيناهما الشيء1 والشيء2. إنّ النَّسْخ في هذه الحالة سينسخ حقائق فضائية ويُحوّلها إلى حقائق زمنية. وهذه بعض الأمثلة:

الشيء2 يُوجد وراء الشيء1 ← الزَّمن2 يُوجد في المستقبل بالنظر إلى الزَّمن1

الشيء2 يُوجد أمام الشيء1 ← الزَّمن2 يُوجد في الماضي بالنظر إلى الزَّمن1

إذا كان الشيء1 أمام الشيء2، والشيء2 أمام الشيء3، فإنّ الشيء1 يُوجد أمام الشيء3.	←	إذا كان الزَّمن1 في الماضي بالنظر إلى الزَّمن2، والزَّمن2 في الماضي بالنظر إلى الزَّمن3، فإنّ الزَّمن1 يُوجد في الماضي بالنظر إلى الزَّمن3.
إذا كان الشيء1 وراء الشيء2، والشيء2 وراء الشيء3، فإن الشيء 1 يُوجد وراء الشيء3	←	إذا كان الزَّمن1 في المُستقبل بالنظر إلى الزَّمن2، والزَّمن2 في المُستقبل بالنظر إلى الزَّمن3، فإن الزَّمن1 يُوجد في المُستقبل بالنظر إلى الزَّمن3.

بهذه الطريقة، تُنسخ البنية الاستنتاجيةُ لخُطاطة الحركة في الفضاء، وهو المجال-المصدر، في البنية الاستنتاجية لعبور الزَّمن في المجال-الهدف. وهذه بعض الأمثلة اللغوية لاستعارة الزَّمن المُتحرّك:

سيأتي الزَّمن الذي لن نَعثر فيه على آلات كاتبة

ذهب الزَّمن الذي كنتَ تحتاج فيه إلى بعث رسالة بالبريد العادي.

جاء وقت الجدّ والعمل.

الأجل يقترب شيئاً فشيئاً.

وقتُ بداية التفكير في الأخطار البيئية هنا.

يوم العيد يُداهمنا.

الصيف يقترب بسرعة.

الوقت يطير.

مرّ (أو فات) زمنُ التخفيضات الصيفية.

في هذه الاستعارة، تُتصوَّر الأزمنة بوصفها تُعطي وجهها في اتجاه الحركة، وهو الأمر الذي تُعرَف به نَمطياً الأشياءُ المُتحرّكة. ولذلك، فإنّ أزمنة المُستقبل

تُعطي وجهَها نحو المُلاحِظ في الحاضر:

أرى وجهَ الأشياء القادمة.

لا أستطيع مُواجهة المُستقبل.

لنُلاقِ المُستقبل رأساً.

ونتيجة لهذا، للأزمنة أمامٌ ووراءٌ، وبالإمكان أن نتصوَّر أحدها يسبق الآخر أو يَتلوه. إنّ الأزمنة تبعُد في المستقبل فتتلو زمناً مُعيّناً، والأزمنة تبعُد في الماضي فتسبق زمناً مُعيّناً:

في الأسابيع التي تلي الثلاثاء المُقبل، لن يكون هُناك الكثير من العمل.
خلال الأسبوع الذي يسبق الثلاثاء الأخير، سيكون الوضع محموماً بشكل كبير هنا.

في هذه الاستعارة، زمن الحاضر هو الزَّمن الذي يُوجد في نفس المكان الذي يُوجد فيه المُلاحظ الثابت. لهذا نتحدّث عن "هُنا" و"الآن". إنّ موقع المُلاحِظ هو نُقطة الإحالة بالنسبة للّفظين "تلي" و"يسبق". وبذلك، فاليوم السابق يوجد في الماضي، واليوم التالي يُوجد في المُستقبل.

في اليوم السابق، سِرتُ طويلاً.

في الأسابيع التالية، لن أنعم بالراحة.

حُجةُ النّسخ

يحتوي التحليل الذي قدّمناه أعلاه على بنية حُجّية ضمنية ينبغي توضيحها. إنّ النَّسخ عبارة عن إثبات تعميم على البنية الاستنتاجية وعلى اللُّغة كليهما. فهذا النَّسخ الذي يَنْسخ تعديةَ العلاقة "أمام كذا" في تَعدية "في الماضي بالنظر إلى.."، يَنْسخ أيضاً المعاني الفضائية للعبارات اللُّغوية "وراء"، "يسبق"، "يلي"، "يأتي"، "يصل"، "يقترب"، "يمرّ"، "يطير"، وغيرها، في معانيها

الزَّمنية. وهذا النَّسخُ ذاته يُعمَّم ليشمل استعارات شِعرية، مثل استعمال الفعل "يجري" في هذين السطرين من المشهد الثالث من مسرحية "ماكبِثْ"[1]:

مهما حدث

فَاليَومُ الأعسَرُ يجري عبرَه الزَّمنُ والساعة.

وعليه، فهذا النَّسْخ نفسه يُثبت تعميمات على (1) نَماذج الاستنتاج، و(2) معاني مداخل مُعجمية مُتعدّدة المعنى، و(3) عبارات شِعرية. هذه النَّماذِج الاستنتاجية، وهذه المداخل المُعجمية، وهذه العبارات الشِّعرية، تُشكّل حُجة وبُرهاناً على وجود النَّسْخ.

وقد جاءت تجاربُ إعطاءِ الأسبقية بحُجةٍ تُؤكد وجود هذه الاستعارة (أ2، بورودِتسكي Boroditsky, 1977). كما أثبتت تُوبْ وجودَها من خلال دراستها للُغة الإشارات الأمريكية (أ3، Taub, 1977). وفي مجال التعبير بالحركات، يُمكنكم أنْ تختبروها بأنفسكم. فمن الطبيعي عند أي مُتكلّم أن يستعمل الحركات التالية وهو يتلفّظ بما يلي:

هذا في المُستقبل! (مُشيراً إلى الأمام)

كان هذا في الماضي! (مُشيراً إلى الخلف)

وسيكون من غير الطبيعي بالنسبة لهذا المُتكلّم أن يقول نفس الكلام ويقوم بعكس الحركتين:

هذا في المُستقبل! (مشيراً إلى الخلف)

كان هذا في الماضي! (مشيراً إلى الأمام)

ويُمكن اختبار هذا سواء من خلال اعتماد مُشاركين في تجربة للحُكم على

---

(1) "ماكبث (Macbeth) " مسرحية تراجيدية لـ وِليم شكسبير، كُتبَت بين سنتي 1603 و1606. (المترجم)

مدى طبيعية الحركات، أو من خلال تجارب إعطاء الأولوية لبعض الحركات. في تجربة من هذه التجارب، تظهر صورة أحدهم يُشير إما إلى الأمام أو الخلف بسُرعة على شاشة، وعلى المُشاركين أن يضغطوا بعد ذلك بأسرع ما يُمكن ليقولوا الجُملة "هذا في المُستقبل" أم الجُملة "كان هذا في الماضي" تُوافق الإشارة المعنية. المُشاركون أسرع حين يُشيرون إلى الأمام مع الجُملة الدالّة على المستقبل، وحين يُشيرون إلى الخلف مع الجُملة الدالّة على الماضي.

تنوّع مادة الزَّمن

في تنوّع ثانوي من استعارة **الزَّمن المُتحرّك**، لا يُتصوَّر الزَّمنُ من خلال تعدّد الأشياء المُتحرّكة في مُتوالية، وإنما من خلال مادة مُتدفّقة. وهكذا نتحدّث عن تدفّق الزَّمن، ونتصوَّر غالباً التدفّق الخَطّي للزَّمن من خلال مادة مُتحرّكة خَطّياً-من خلال نهر. بما أنّ المادة يُمكن أنْ تُقاس -أي أن يكون منها القليل أو الكثير- يُمكننا أن نتحدّث عن الكثير من الزَّمن والقليل منه، أي كمّية كبيرة أو كمّية صغيرة من الزَّمن الذي يسير. وهذا التنوّع في نَسخ الزَّمن المُتحرّك يُمكن توضيحه كالتالي:

المادة	←	الزَّمن
كمّية من مادة	←	مدة من الزَّمن
حجم الكمّية	←	امتداد المُدّة
حركة المادة تعبُر المُلاحظ	←	"عبور" الزَّمن.

إنّ هذا النَّسخ يَنسُخ معرفتنا حول كميات المواد في معرفة ترتبط بمُدَد الأزمنة:

كمّية صغيرة من مادة مُضافةً إلى كمّية ← مُدّة "صغيرة" من الزَّمن مُضافةً إلى كبيرة من مادة تُعطي كمية كبيرة مُدّة "كبيرة" تـعطي مُدّة "كبيرة".

هذا الضرب من التنوّع، بين التعدّد والكُتلة، طبيعي في الأنسِقة التصوُّرية. على العُموم، نَعثر على علاقة نَسَقيّة بين المُتعدّدات والكُتَل، وتُسمّى "خُطاطة

تحويل التعدّد إلى صورة كُتلة" (أ4، لايكوف 1987، 428-429، 440-444). وتتأسّس هذه العلاقة على تجاربنا اليومية الأقرب إلينا: إنّ مجموعة من الأفراد المُتشابهين الذين يجلسون بجانب بعضهم البعض يَبدُون مثل كُتلة عندما يُنظَر إليهم على بُعد مسافة ما.

المُلاحِظ المُتحرّك أو مشهد الزَّمن

ثاني أهم استعارة بالنسبة للزَّمن هي استعارة **المُلاحِظ المُتحرّك**. هنا، المُلاحظ يتحرّك، ولا يستقرّ في مكان أو موقع واحد. وكُلّ موقع في المسار الذي يعبره المُلاحِظ عبارة عن زمن. مكان المُلاحظ هو الحاضر. وبما أنّ الأزمنة هنا تُتصوَّر باعتبارها مواقع في مشهد، فإنه يُمكننا أن ندعو هذا: استعارة **مشهد الزَّمن**.

استعارة المُلاحظ المُتحرّك

المواقع على مسار حركة المُلاحظ ← الأزمنة

حركة المُلاحظ ← "عبور" الزَّمن

المسافة التي يتحركها المُلاحظ ← مدة الزَّمن "المعبور".

وكما رأينا من قبل، يتألّف هذا كثيراً مع استعارة **التوجيه الزَّمني**، حيث المُستقبل في الأمام والماضي في الخلف. وبتأليف هاتين الاستعارتين نحصل على النَّسْخ التالي:

موقع المُلاحظ ← الحاضر

الفضاء أمام المُلاحظ ← المستقبل

الفضاء خلف المُلاحظ ← الماضي

المواقع على مسار حركة المُلاحظ ← الأزمنة

حركة المُلاحظ ← "عبور" الزَّمن

المسافة التي يتحرّكها المُلاحظ ← مُدّة الزَّمن "المعبور".

بما أنّ الزَّمن عبارة عن مسار على خَلْفية (أو أرضية) يتحرّك عليها المُلاحظ، فإنّ له امتداداً، ويُمكن قِياسه. وعليه، فإن مُدّة ما من الزَّمن قد تكون طويلة أو قصيرة. وامتداد الزَّمن قد يكون محدوداً أيضاً؛ وبذلك، يُمكن لأحدهم أن يقوم بنشاط من الأنشطة داخل زمن مُحصَّص. هذا النَّسْخُ الاستعاري يُنتِج عبارات من قَبيل:

هل ستمكُث هنا زمناً طويلاً أم زمناً قصيراً؟

ما طول هذه الزيارة؟

امتدّت زيارته لروسيا على سنوات.

لِنُفرّقْ هذا المؤتمر على مدى أسبوعين.

يجري المؤتمر من بداية الشهر إلى نهايته.

وصلتْ في الوقت.

سنصل في نهاية السنة.

صرنا قريبين من أعياد الميلاد.

سيحصُل على دبلومه في غضون سنتين.

سيكون هناك في ثوان.

خرج في الساعة العاشرة.

تجاوزْنا الأجلَ المسموح به.

نحنُ نعبر منتصف سبتمبر.

بلغْنا يونيو.

وصل رأسُ السنة.

في هذه الأمثلة، العبارات المكانية التالية لها مُعالِقات زمنية: "طويل"، "قصير"، "امتدّ"، "فرّقَ"، "على"، "يجري"، "من"، "إلى"، "وصل"، "قريب من"، "في غضون"، "في"، "تجاوز"، "عبر". كُلّ عبارة من هذه

العبارات تُعَدّ مثالاً على التعدّد الدلالي النَّسَقي بين المعاني الفضائية والمعاني الزَّمنية. والنَّسخ هو الذي يُمدّنا بالتعميم بشأن هذه النَّسَقيَّة.

وعِلاوة على هذا، فهذا النَّسْخ للتصوُّرات الفضائية في التصوُّرات الزَّمنية سينَسخ المعرفة والاستنتاجات المُتعلّقة بالحركة عبر الفضاء في المعرفة والاستنتاجات المُتعلّقة بمرور الزَّمن. وهذه بعض الأمثلة:

المُلاحظ يُوجد في الموقع1 والموقع2 أمام المُلاحظ. ← الزَّمن2 يوجد في المستقبل بالنظر إلى الزَّمن1.

المُلاحظ يُوجد في الموقع1 والموقع2 وراء المُلاحظ. ← الزَّمن2 يوجد في الماضي بالنظر إلى الزَّمن1.

المسافة القصيرة إذا أُضيفت إلى مسافة طويلة هي مسافة طويلة. ← الزَّمن القصير إذا أضيف إلى زمن طويل هو زمن طويل.

إذا كانت المسافة أ أطول من المسافة ب، والمسافة ب أطول من المسافة ج، فإن المسافة أ أطول من المسافة ج. ← إذا كانت المُدّة أ "أطول" من المدة ب، والمُدّة ب "أطول" من المدة ج، فإن المُدّة أ "أطول" من المُدّة ج.

بموجب هذه النُّسوخ لنَماذج المعرفة والاستنتاج، تغدُو معاني الألفاظ والعبارات الفضائية منسوخة في ما يُوافقها من معانٍ في مجال الزَّمن. لنأخُذْ، مثلاً، عبارة "قريب من". هذا جُزء من معنى عبارة "قريب من" في مدلولها الفضائي:

- إذا كُنا قريبين من الموقع أ، لَزِمَتْنا مسافةٌ قصيرة لنصل إلى الموقع أ.
- إذا كان الموقع أ قريباً من الموقع ب، والموقع ب قريباً من الموقع ج، فإن الموقع أ ليس بعيداً جدّاً عن الموقع ج.

إذا سحبنا نَسْخَ **المُلاحظ المُتحرّك** الذي رأيناه سابقاً على هذه النَّماذِج

الاستنتاجية حول القُرب الفضائي، حصلنا على نَماذج الاستنتاج المُوافِقة حول القُرب الزَّمني، والتي تُبيّن ما يعنيه القُرب الزَّمني:

- إذا كُنا قريبين من الزَّمن أ، لَزِمَنا وقتٌ قصير ننتظره لبلوغ الزَّمن أ.
- إذا كان الزَّمن أ قريباً من الزَّمن ب، والزَّمن ب قريباً من الزَّمن ج، فإنّ الزَّمن أ ليس بعيداً جدّاً عن الزَّمن ج.

مُقارنة بين استعارتين

إنّ تفاصيل هاتين الاستعارتين العامتين في الزَّمن ليست مُختلفة فَحَسْب، بل إنها في الحقيقة متضاربة. لنُقارِنْ، مثلاً، بين "وصول" رأس السنة (**الزَّمن المُتحرّك**) و"الوصول" بالنسبة لمن سيصل في نهاية السنة (**المُلاحظ المُتحرّك**). مِثالاً "الوصول" زمنيان كِلاهما، غير أنّ أحدهما يتخذ الزَّمنَ المُتحرّك فاعلاً له والآخر يتخذ المُلاحظ المُتحرّك فاعلاً له. [الشيء ذاته يسري على "دَازْ/دَوَّزْ" (من العربية المغربية، حَرْفياً: "مَرّ/مَرَّرَ") في قولنا "هَذَاكْ الوَقْتْ دازْ" (مرَّ ذلك الوقت) (**الزَّمن المُتحرّك**) و"دوّز" في قولنا "دَوَّزْ وَقْتْ زْوِينْ" (قضى وقتاً جميلاً) (**المُلاحظ المُتحرّك**)][1].

الفَرْق بين هاتين الاستعارتين الزَّمنيتين يُمكن أن نقف عليه في الجملة التالية: "لِنَنْقُل اللقاء إلى الأمام أسبوعاً آخر". هذه الجملة مُلتبسة، ذلك أنّ عبارة "لِنَنْقُل إلى الأمام" تُوافق الاستعارتين معاً. في استعارة **الزَّمن المُتحرّك**، الأزمنة تتحرّك. إذا كان اللقاء قد بُرمج في زمن مُستقبل وهذا الزَّمن وجهُه نحو الحاضر، فإنّ نَقْلَ اللقاء إلى الأمام يعني نقله أمام الزَّمن الذي بُرمج فيه؛ أي أقرب إلى الحاضر. وعلى نقيض ذلك، في استعارة **المُلاحظ المُتحرّك**، المُلاحِظ يتحرّك ووجهُه نحو المُستقبل. إذا كان اللقاء قد جُدْوِلَ لزمن في المُستقبل، فإنّ

(1) الفعل "دازْ" في العربية المغربية تحوير للفعل "جازَ" في العربية المعيار. ويُمكن مُلاحظة ذلك في الفرنسية أيضاً: "Le temps passe vite" (يمرّ الوقت بسرعة)، في مقابل "Il a passé une semaine en Hollande" (قضى أسبوعاً بهولندا)، حيث يرد الفعل "passer" (مر) للدلالة على الزَّمن المُتحرّك والمُلاحظ المُتحرّك كليهما؛ مع العلم أنّ المعنى الثاني جَعْلي (causative) (المترجم).

نقل اللقاء إلى الأمام يعني نقل اللقاء أمام الموقع الذي سيكون فيه المُلاحظ في ذلك الوقت، أي أبعد في المُستقبل. وهكذا، فالعبارة ذاتها يُمكن أن يكون لها معنيان مُختلفان تماماً بالنظر إلى أيّ استعارة تصوُّرية (**الزَّمن المُتحرّك** أم **المُلاحظ المُتحرّك**) تمّ استعمالها في سياق خاص. إنّ الفَرْق بين هاتين الاستعارتين الزَّمنيتين هو الذي يُفسّر التباس جُملة من قَبيل "لنَنْقُل اللقاء إلى الأمام".

وتَبرز الفُروق في تفاصيل النَّسْخين، ذلك أنه لا يُمكننا أن نكتفي بالقول، ونحن راضون، أنّ العبارات الفضائية قد تُستخدم لبناء تصوّرنا للزَّمن وحديثنا عنه، دون تحديد التفاصيل، وكأن هناك تُوافُقاً واحداً بين الزَّمن والفضاء. عندما نكون واضحين بصَدد وضع النُّسوخ، نكتشف أنّ هناك نَسْخين مُتباينين-بل مُتضاربين.

الثنائيـــة

كما رأينا، يُمكن لاستعارتي **الزَّمن المُتحرّك** و**المُلاحظ المُتحرّك** أنْ تقترنا كِلتاهما باستعارة توجيه الزَّمن، حيث المُلاحظ يُوجد في الحاضر، والمُستقبل في الأمام، والماضي في الخلف. إضافة إلى ذلك، فاستعارتا **الزَّمن المُتحرّك** و**المُلاحظ المُتحرّك** يُمكن النظر إليهما باعتبارهما تشتركان في شيء عام، وهو أنّ "عُبور" الزَّمن يُتصوَّر اعتماداً على حركة نسبية بين المُلاحظ والأزمنة المُتصوَّرة من خلال الفضاء.

وإذا أردنا أن نتحدّث بدِقّة، فهاتان الاستعارتان مُتضاربتان أو مُتعارضتان: في إحداهما، الأزمنة عبارة عن أشياء تتحرّك وتتجاوَز مُلاحِظاً ثابتاً وقارّاً؛ وفي الأخرى، الأزمنة عبارة عن مواقع في مشهد يتحرّك المُلاحظ عبره. غير أنّ ذلك، في الواقع، عبارة عن تنوّعات دُنيا تُميّز إحداهما من الأخرى. وبإيجاز، فإحداهما تُعَدّ قلباً للأخرى في العلاقة بين الخَلْفية والشخصية: في استعارة **الزَّمن المُتحرّك**، المُلاحظ هو الخَلْفية والأزمنة شخصيات تتحرّك بالنظر إليه. في استعارة **المُلاحظ المُتحرّك**، المُلاحظ هو الشخصية والزَّمن هو الخَلْفية -الأزمنة مواقع مُثبّتة والمُلاحظ يتحرّك بالنظر إليها.

كما سنرى، من المألوف أنْ تَرد الاستعارات في أزواج يُشكّل أحد مُكوّنيها

معكوساً للآخر فيما يخص العلاقة بين الخَلْفية والشخصية. سنُسمّي أزواجاً استعارية من هذا القبيل مُثنّيات، ونُسمّي هذه الظاهرة ظاهرة الثُّنائية. وتظهر ثُنائية شيء-موقع لسبب بسيط: العديد من النُّسوخ الاستعارية تتّخِذ الحركة في الفضاء مجالاً-مَصدراً. مع الحركة في الفضاء، هُناك إمكان لقَلْب الشخصية والخلفية. وهذا الإمكان، كما سنرى، يتحقّق كثيراً.

هُناك أشكال أخرى للثُّنائية. وقد رأينا أحدها أعلاه، وهي ثُنائية التعدّد-الكُتلة، التي تتحقّق في تنويعين على الزّمن المُتحرّك: الأزمنة الفردية المُتحرّكة، وتدفّق مادة الزّمن.

حـالات جديـدة

ناقشنا أعلاه نُسوخاً تصوُّرية مُثبَّتة وعبارات مألوفة لهذا النُّسوخ. غير أنّ هذه النُّسوخ المألوفة المُثبّتة، يُمكن توسيعها لإنتاج عبارات استعارية جديدة. هذه العبارات الاستعارية الجديدة يُمكن فهمها على الفور من خلال الاستخدام المُباشر للنُّسوخ المألوفة المُشغَّلة، كتلك التي أوردناها آنفاً. لِننظُرْ إلى الأمثلة التالية:

هذه الثانية الثمينة تَرْشَحُ من بين أصابعي

الأجل ينسلّ مني

الأجل كان يزحف نحوي مثل فرقة عسكرية

الأيام تنهمر شلّالات

إنّ ألفاظاً مثل "تَرْشَحُ" و"يَنْسَلّ" و"يَزْحَف" و"تَنهَمِرُ" ليست معهُودة في التعبير عن عبور الزَّمن ومرُوره. ولكنها كُلّها تُشير إلى الحركة؛ إنّها كُلّها توحي أنّ الزّمن يتحرّك في مُلاحظ أو نحوه. ولأن المبتدأ في كل جُملة عبارة عن عبارة زَّمنية والفعل فعل للحركة المادية، فإنّ نَسخ الزّمن المُتحرّك يُشغَّل، فنفهم هذه العبارات جُزئياً اعتماداً على هذا النَّسْخ. بدون شك، هذا النَّسْخ ضَروري في فهم هذه الجُمل، ولكننا نحتاج إلى أكثر من ذلك. مثلاً، إذا وصفتَ شيئاً بأنه يَرشَح بين أصابعك، فهذا معناه أنه يتحرّك ببطء وأنك تُريده أن يُبطئ أكثر أو

تُحاول أنْ تُوقفه. أما وصفك لشيء بأنه ينسلّ أو يتسلّل فمعناه أنك لا تنتبه إليه وأنك لا تتحمّل خطأ عدم الانتباه إليه. ووصف شيء بأنه يزحف نحوك كفرقة عسكرية يُوحي بأنك لا تستطيع إيقافه ولكنّك تنتبّه إلى ذلك. والشيء الذي ينهمر يتحرّك بسرعة، وبصورة تُثير الانبهار، وربما بشيء من العُنف والشِّدّة. في كُلّ حالة من هذه الحالات، الزّمن يُتصوَّر باعتباره يتحرّك فيك أو نحوك، ولكن هناك أموراً إضافية ينشأ منها المعنى تبعاً للسِّياق. في هذه الحالات، لدينا عبارات لُغوية جديدة ينبغي فَهْمها، غير أنّ آلية الفَهْم ليست في جُلّ أجزائها سوى تشغيل لتَوافق مُطّرد موجود من قبل بين التصوُّرات عبر مجالات تصوُّرية.

الزّمن في لُغات أُخرى

إنّ استعارتي الزّمن المُتحرّك والمُلاحظ المُتحرّك لا تقتصران على بعض اللُّغات. ورغم أننا نحتاج إلى دراسات مُفصّلة، فإنّ الفحص الأوّلي يُبيّن أنّ هاتين الاستعارتين مُشتركتان بين لُغات العالم. يُمكننا أن نختار العديد من هذه اللُّغات، ولكننا ارتأينا تقديم أمثلة من لغة الهوبي Hopi (من اللُّغات الأوتوأزتيكية). والهوبي حالة تحظى بالاهتمام بسبب ما اقترحه بنيامين لي وورف (وورف Whorf 1956) من أنّ الهوبي لا تملك تصوُّراً للزّمن ولا للاستعارات. لم يرتكز وورف في ادّعائه على أيّ عمل جدّي في موضوع الزّمن في الهوبي. وقد قام إيكهارت مالوتكي Ekkehart Malotki بهذا العمل واكتشف أنّ وورف أخطأ خطأً كبيراً. ويُخصّص هذا الكتاب الكلاسيكي لمالوتكي (1983)، "زمن الهوبي" (Hopi Time)، أكثر من أربعمائة صفحة للعبارات الزّمنية في الهوبي، أكثر من مائتي صفحة منها عبارة عن استعارات زمن. وهذه بعض الأمثلة التي تُبيّن قيمة ما عَثر عليه مالوتكي.

للُغة الهوبي فعل بمعنى "وصل"، وهو فعل له معنى فضائي عادي، غير أنه قد يستعمل أيضاً للدلالة على الزّمن. في الحالة التالية، يُتصوَّر الزّمنُ شيئاً يتحرّك ويُمكنه أن يصل. ويتّضح أنه يدخل في استعارة الزّمن المُتحرّك.

Pu' hapi a-w pitsi-w-iw-ta (ص 22، المثال 1)

(ظرف زمن) -غير تام-وصل-تأكيد الآن

"الآن [الوقت المُلائم] بالنسبة له وصل"

وللُغة الهوبي أيضاً فعل بمعنى "اقترب". هنا يُنظَر إلى الزَّمن بوصفه مكاناً يُمكن للناس أن يقتربوا منه، كما في استعارة **المُلاحِظ المُتحرّك**.

Nuutungk talong-va-ni-qa-t a-qw hayingw-na-ya (ص 193، المثال 2)

جمع-سببي-اقترب إلى-هو نصب-مُستقبل-نهار أخير

"اقتربوا من اليوم الأخير"

وهذه حالة يُتصوَّر فيها الشتاءُ مكانا يُمكن أن يتحرّك الناس نحوه:

Tomolangwu-y a-qw itam hoyo-yo-ta (ص 196، المثال 4)

غير تام-تحرك نحن إلى-هو نصب-شتاء

"نحن نتحرّك نحو الشتاء"

وللاطّلاع على أمثلة غزيرة من هذا القبيل، نُحيل القارئ على دراسة مالوتكي الضخمة.

تجسيد استعارات الزَّمن وكنايات فضاء-زمن

لماذا لدينا هذه الاستعارات بالنسبة للزَّمن؟ لماذا تظهر نفس الاستعارات في لُغات مُختلفة جداً في العالم كُلّه؟ الجواب أنّ هذه الاستعارات تنشأ من تجربة اشتغالنا في العالَم، من تجربة التجسيد اليومية التي ترتبط بنا أشد الارتباط. كل يوم نُشارك في "أوضاع حركة" - أي أننا نتحرّك بالنظر إلى الآخرين والآخرون يتحرّكون بالنظر إلينا. ونحن نُعالق آلياً بين هذه الحركة (سواء كانت منا أم من الآخرين) وبين تلك الأحداث التي تُزوّدنا بإحساسنا بالزَّمن، والتي سنُسمّيها "الأحداث المُحدّدة للزَّمن": إيقاعاتنا الجَسَدية، حركات الساعات، وغير ذلك. بإيجاز، نحن نُعالق بين الأحداث المحدّدة للزَّمن وبين الحركة، سواء كانت حركتنا أم حركة الآخرين. مثلاً، نُعالق بين المسافة

المقطوعة والمُدّة. ففي وضع حركة مُعيّن، إذن، تُعالق الحركةُ الأحداثَ المُحدِّدة للزَّمن.

في أوضاع حركة كهاتِه، ننظر نَمطياً إلى الأمام، سواء في اتجاه حركتنا أو إلى الأشياء أو الناس الذين يتحرّكون نحونا. في أوضاع الحركة، هذه الأشياء وهؤلاء الناس الذين سنغدُو قريبين منهم ونُواجههم في المستقبل القريب يُوجدون أمامنا. معنى هذا أنّ هُناك تَعالُقاً بين مُواجهات المُستقبل وما يوجد أمامنا.

وبهذا، فأوضاع الحركة تتضمّن التَّعالُقات الحَرْفية التي تُعَدّ أُسساً تجريبية لاستعارات التوجيه الزّمني، والزّمن المُتحرّك، والمُلاحظ المُتحرّك.

التوجيه الزّمني

ما سنُواجهه في المُستقبل يُوجد أمامنا.

ما نُواجهه في الحاضر يُوجد حيث نُوجَد (حاضر بالنسبة لنا).

ما واجهناه في الماضي يُوجد وراءنا.

الزَّمن المُتحرّك

ما سنُواجهه في المُستقبل يتحرّك نحونا.

ما نَواجهه الآن يعبُرنا (يمرّ منّا).

ما واجهناه في الماضي تحرّك وتجاوَزَنا.

المُلاحظ المُتحرّك

ما سنُواجهه في المُستقبل هو ما نتحرّك نحوه.

ما نُواجهه الآن هو ما نعبُره .

ما واجهناه في الماضي هو ما عبرناه.

هذه التَّعالُقات الحَرْفية في أوضاع الحركة اليومية تضمّ مجالات المصدر ومجال الهدف في هذه الاستعارات إلى العناصر التي تمّ نَسخها في هذه الاستعارات.

في أوضاع الحركة الحَرْفية حيث تحصل هذه التَّعالُقات، نجد أنّ الكناية مُمكنة. والسبب بسيط: يُحدّد وضعُ الحركة خُطاطةً تصوُّرية واحدة مُعقدة حيث يحضر مجال الزَّمن (أي الأحداث المُحدِّدة للزَّمن) ومجال الحركة معاً باعتبارهما جُزءاً من كُلٍّ واحد. عندما يَتعالق شيئان في خُطاطة كهاتِه، يستطيع أن يحلّ أحدهما محل الآخر كِنائياً. مثلاً، مُدّة الزَّمن قد تحل كِنائياً محل المسافة، كما في قولنا "سان فرانسيسكو بعيدة بنصف ساعة عن بيركلي". هنا، تحلّ "نصف ساعة"، وهي الزَّمن الذي يستغرقه التنقّل عبر المسافة، محلَّ المسافة. ويُمكن للكِناية أنْ تسير في الاتجاه الآخر؛ أي أنْ تحلّ المسافة كِنائياً محل الزَّمن، كما في "نِمتُ لخمسين ميلاً عندما كانت زوجتي تقود السيارة". هنا، "خمسين ميلاً" هي المسافة التي تُوافق كمّية الزَّمن الذي نيم.

تنشأ استعارات الزَّمن في أوضاع حركة حَرْفية، حيث يجتمع مَجالا الزَّمن والحركة في التجربة. لِننظُرْ إلى وضع حركة حَرْفي حيث تسير نازلاً عبر زُقاق وترى تقاطعاً هُناك أمامك. قد تقول لمُرافقك، "لا أدري ما يوجد أمامنا قُدُماً". تُحيل عبارة "أمامنا قُدُماً" على موقع فضائي، وهو يُعالق الزَّمن الذي ستكون قد وصلتَ فيه إلى هذا الموقع الفضائي. هذا النوع من التَّعالُق يُمدّنا بأُسس استعارة **المُلاحظ المُتحرّك** بالنسبة للزَّمن، التي تقع عندما تُحيل على وضع ليس وضعَ حركة. في حالات من هذا القبيل، يتمّ تعويض التَّوافُقات الحَرْفية لأوضاع الحركة بنُسوخ من مجال الحركة في مجال الزَّمن (أي الأحداث المُحدِّدة للزَّمن). وهكذا، عندما نقول "لا أدري ماذا يُوجد أمامنا في القرن المُقبل"، فإننا نستعمل استعارة **المُلاحظ المُتحرّك** بالنسبة للزَّمن.

كُلّ هذا يُبيّن أنّ استعارات **التوجيه الزَّمني**، **والزَّمن المُتحرّك**، **والمُلاحظ المُتحرّك**، التي تظهر بشكل واسع عبر العالم، ليست اعتباطية، بل تحثّ عليها أشدّ تجاربنا اليومية قاعدية. إنّ هذا الشيوع لأوضاع الحركة والبنية التَّعالُقية داخل أوضاع الحركة يُفسّران لماذا تُوجد هذه الاستعارات بالشكل الذي تُوجد به، ولماذا هي مألوفة واعتيادية.

لماذا تظهر الأحداث في الزّمن وفي الأزمنة

تنشأ استعارة **المُلاحظ المُتحرّك** تلقائياً بوصفها جُزءاً من اللاوعي المعرفي في الأنسِقة التصوُّرية عبر العالم، لأن أوضاع الحركة التي تُنشئ هذه الاستعارة تقع كُلّ يوم في التجربة الافتراضية لأي إنسان. في هذه الاستعارة، تُعَدّ المُدّة المُحدّدة من الزّمن منطقة مَحدودة على مسار يتحرّك عليه مُلاحظ. وبإيجاز، فمُدّة الزّمن في هذه الاستعارة تُتَصوَّر وعاء. والأحداث المُمتدة لأقلّ من هذه المُدة تُتصوَّر، عبر هذه الاستعارة، وكأنها تقع داخل هذه الفُسحة من الزّمن، كما في الجُملة التالية: "جرى ميلاً في خمس دقائق"، حيث يُموقِع الحرفُ "في" حدثَ جري الميل داخل وعاء استعاري زمني (أي داخل منطقة محدودة).

وعلى غِرار هذا، فالأحداث التي يُنظَر إليها باعتبارها لحظية، أو باعتبارها كِيانات مُفردة غير مُمتدة تُتصوَّر عبر هذا الجُزء من استعارة **المُلاحظ المُتحرّك** التي تُصوِّر الزّمنَ واقعاً في مواقع زمن، كما في الجُملة التالية: "الإعدام وَقَعَ في 10:06 صباحاً".

الفَلْسَفة والحِسّ المُشترك

تَبدُو هذه الاستعارة الفضائية للزّمن جُزءاً آلياً من لاوعينا المعرفي الذي لا يقتصر على بنْيَنَة الطريقة التي نتصوَّر بها العلاقة بين الأحداث والزّمن، بل أيضاً الطريقة التي نُمارس بها تجربة الزّمن. لهذا السبب نُفكّر بالضرورة في الأحداث باعتبارها تقع في أزمنة أو في وقت. بإيجاز، تُشكّل هذه الاستعارة جُزءاً من فهمنا الحِسّي المُشترك لتجربتنا.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن لهذا الأمر تَبعات قوية بالنسبة للفَلْسَفة. لِننظُرْ إلى الخُلاصة التالية:

> التحليل الذي قدّمناه، والذي يُحدّد تصوّرنا العادي للزّمن بواسطة أحداث مُتكرّرة (مثل إشارة 40-هرتز في أدمغتنا، حسب بعض النظريات)، ليس صحيحاً. والسبب في ذلك أنّ الأحداث -تبعاً لفهمنا الحِسّي المُشترك- ينبغي أنْ تقع في الزّمن، وبذلك ينبغي أن يوجد الزّمن قبل الأحداث.

غير أنّ هذا الفَهْم المبني على الحِسّ المُشترك لا يُوافق حقائق الجَسَد والدماغ. إننا لا نُدرك الزَّمن في استقلال عن الأحداث. وعِلاوة على ذلك، الزَّمن في الذِّهن لا يُولَّد إلا بواسطة أحداث دماغية مُتكرّرة مُطرّدة (مثل إشارة 40-هرتز). وكما أشرنا، لا يُمكننا أن نقيس الزَّمن في ذاته، أفاد ذلك ما أفاد. إنّ ما نَقدر عليه هو أن نُحدّد الزَّمن بأنه ما يُقاس بأحداث مُتكرّرة مُطرّدة. وبناء عليه، لا يُمكننا أن نتخذ الفهم الحِسّي المُشترك للزَّمن في قيمته الظاهرية من منظور معرفي. إلا أنه، كما رأينا، إذا بدأنا من الرأي الذي يعتبر الزَّمنَ مُتصوّراً انطلاقاً من مُقارنة الأحداث، أمكننا التوصّل إلى تحليل مُلائم للفَهْم الحِسّي المُشترك للزَّمن بصورة جيدة تماماً.

هُناك مغزى هنا. إذا قبلنا بالمشروع الدلالي المعرفي، فإنّ بعض أشكال التفَلْسُف في الحِسّ المُشترك تُقصى. فقد تأتي تحاليل تُناقض بشكل مُباشر ما تقتضيه الأسئلة الفَلْسَفية المُرتبطة بالحِسّ المُشترك.

كناية الحدث عن الزَّمن

قد تُساوِق كِنايةٌ استعاراتِ الزَّمن التي عرضناها آنفاً. وهذه الكِناية هي كِناية الحدث عن الزَّمن. عندما نقول: "يقترب الحفل الموسيقي لفرقة رباعي الكْرونوس"، فإن حدث الحفل يحلّ محلّ زمن الحفل فيتمّ تصوُّر الزَّمن باعتباره يقترب. وكذلك الأمر حين نقول: "أُصيبَ هاري بنَوبة قلبية خلال الحفل الموسيقي"، فإن الحفل الموسيقي يُعبّر كِنائياً عن "مُدّة" الزَّمن التي جرى فيها الحفل الموسيقي.

ولكن، هُناك قَضية تفصيلية في هذا الباب. فقد لاحظنا أعلاه أنّ البنية الحَرْفية والـمُلازِمة لمجال الزَّمن تُخصَّص من خلال "الأحداث المُحدِّدة للزَّمن" (أحداث متكرّرة ومُطّردة مثل تأرجح البندول أو تُحرّر جُزيئات ذرّية، أو إشارة 40-هرتز) التي تُعيِّن "ساعةً". هذه الأزمنة (نعني الأحداث المُحدِّدة للزَّمن) تُتصوَّر بعدئذ من خلال الحركة في الفضاء عبر النَّسخين الاستعاريين: **الزَّمن المُتحرّك والمُلاحظ المُتحرّك**. وبذلك، فالأزمنة تُتصوَّر مواقعَ أو مناطقَ مَحدودة في الفضاء أو أشياءَ أو مواد تتحرّك. بعد أن يحصل هذا القرن بين الأحداث

والأزمنة المُتصوَّرة استعارياً، تتمكّن كناية الحدث عن الزَّمن من الانطباق، وهو ما ينجم عنه جُمل كتلك التي عرضناها آنفاً.

فائدة استعارات الزَّمن

من الموضوعات التي سنُكرّرها كثيراً أنّ الاستعارة التصوُّرية تُعدّ إحدى وسائلنا الفكرية المركزية. إنها الأداة الرئيسة للتفكير المُجرّد، والطريقة التي تُستخدم بها البنيات الاستنتاجية للمجالات المادية والملموسة في المجالات المُجرّدة. وهذا الأمر صحيح بالنسبة للزَّمن مثلما هو كذلك بالنسبة لأي مجال مُجرّد آخر.

نحن نُجرِّب الحاضر فقط. وعلينا تصوُّر الماضي والمستقبل. لنا ذاكرة، ولنا صُوَر عما نتوقّعه. ولكن الذاكرات والتوقّعات ليست مُمدَّدة على خط زمني.

لِنفكّرْ في الفوائد التي نجنيها من استعارة المُلاحظ المُتحرّك، حيث الأزمنة مواقع في الفضاء والفواصل الزَّمنية مسافات. تَستخدم الساعاتُ التناظرية هذه الاستعارة إذ تُعتبَر عقاربُ الساعة المُلاحظَ المُتحرّك، وموقع العقارب في الفضاء يُمثل الزَّمن. الساعات الرقمية تستعمل بدورها هذه الاستعارة، ولكن بصورة غير مُباشرة، إذ تقوم بذلك عبر استعارة وسيطة تكون الأرقام بموجبها نُقَطاً على خط. الأرقام تنتقي النُّقط على خط يُمثّل استعارياً لحظات من الزَّمن.

تُعَدّ هذه الاستعارة مركزية أيضاً في ذلك التقليد الثقافي المُرتبط بإقامة التواريخ والروزنامات -إنها خُطوط زمن تنتشر عليها الأحداث. تُتيح لنا هذه الاستعارة أيضاً أن نرى التغيّر بالنظر إلى الزَّمن بوصفه تغيراً بالنظر إلى الفضاء. مثلاً، في الحساب، يُتيح لنا استخدام الإحداثيات الديكارتية أن نستخدم الاستعارة التي تُعتبر فيها الأزمنة مواقع في الفضاء لنرى الزَّمن وكأنه خط سيني؛ إذا كانت لدينا مسافة مرسومة على شكل منحنى بالنظر إلى الزَّمن، فإن التغيّر اللّحظي في زمن مُعيّن سيكون هو مُنحدر الخط الذي يَتماسّ مع المُنحنى -أي خط في الفضاء. إنها تُتيح لنا إذن أن نُرَيِّضَ الفيزياء (mathematicize physics)، إضافة إلى أمور أخرى كثيرة. إنها تُتيح لنا أن نرى مُخطّطات المُستقبل،

والأهداف التي نبلغها في الزَّمن بوصفها تنتشر في الفضاء، مع قياسات الزَّمن التي تُمثَّل استعارياً باعتبارها قِياسات للفضاء.

إنّ استعارة الزَّمن بوصفه يتحرّك عَبْرَنا أو يطير، لها استعمال هام: إنها تسمح لنا بأن نقدر استعجال الأحداث "المُتوقَّعة". فالأحداث "القريبة" منا تبدو ضخمة وتُعطي إحساساً كبيراً بالاستعجال. إنها تُتيح لنا أن نرى ترتيب الأحداث التي تأتي -ما الأحداث التي تسبق وما الأحداث التي تلي. كما أنها تُتيح لنا أن نسحب إحساسنا بالسرعة المُرتبطة بالأشياء في الفضاء على أحداث المُستقبل والماضي.

ميتافيزيقا استعارات الزَّمن

عبر استعارة **المُلاحظ المُتحرك**، نُفكّر في الأزْمنة، بصورة طبيعية وآليّة ولاواعية، ونعتبرها مَواقع أو مناطق في الفضاء. بسحبنا لهذا التصوُّر على الزَّمن، نتصوَّر الأحداث تقع في هذه المواقع الزَّمنية أو تلك المناطق من الزَّمن. ولكن، ألا يُبيّن هذا أن الزَّمن، ميتافيزيقياً، أو معرفياً على الأقل، أكثر قاعدية من الأحداث، ما دام أنّ الأوعية والمواقع ينبغي أنْ تُوجد قبل أي شيء يُوجد في هذه الأوعية أو المواقع؟

مُطلقاً. كل ما تُبيّنه هذه الأمثلة أن أنسِقتنا الاستعارية التصوُّرية تقودنا بصورة طبيعية إلى تصوُّر الـمُدَدِ الزَّمنية أوعيةً للأحداث المُمتدة، وتُصوّر لحظات الزَّمن مواقع للأحداث اللَّحظية. إنها لا تقول شيئاً، رُغم ذلك، عن الأسبقية الميتافيزيقية النسبية أو النهائية المعرفية للزَّمن على الأحداث أو للأحداث على الزَّمن. فأنْ تسبق الأزمنةُ الأحداث، فهذا ليس سوى اقتضاء من استعارة **المُلاحظ المُتحرّك**، تلك الاستعارة الطبيعية والكُلّية والآلية واللاواعية. ولكن هذا الاقتضاء الاستعاري لا يُعطي الأزمنة أسبقية معرفية ولا ميتافيزيقية على الأحداث.

إنّ أمثلة كهاتِه على قدر كبير من الأهمية بالنسبة للفَلْسَفة. والسبب في ذلك أنّ الطبيعة الفَلْسَفية لنَسِقنا التصوُّري، إنْ لم يُتعرّف عليها، ستُضلّل الفلاسفة. هُناك شيئان يُؤدّيان إلى أخطاء فَلْسَفية. أولاً، قد يفشل الفيلسوف في التعرّف على استعارة تصوُّرية، وبذلك قد يعتبر جُملاً استعارية جُملاً حَرْفية وسيأخذها في

ظاهرها. وعندما نعتبر استعارة ما حَرْفية، سيكون الخطأ الثاني هو التسليم بنظريَّة الصدق التَّوافُقي، وبالتالي النظر إلى العالم الموضوعي باعتباره مَبنياً بواسطة الاستعارة.

وهذا مثال لنوع ثانٍ من التفكير الخاطئ في هذا الصدد: قد يكون صادقاً أن "جون جرى ميلاً خلال خمس دقائق" أو أن "الإعدام وقع في 10:06 صباحاً". بعبارة أُخرى، قد يصدق أن يكون بإمكان حدث مُمتدّ أن يقع خلال مُدّة من الزَّمن، أو حدث لحظي في لحظة من الزَّمن. إذا كان بإمكان س أن يقع في ص، فإن ص ينبغي أن يُوجد في استقلال عن س. ولهذا، فإن المُدَد واللحظات الزَّمنية ينبغي أنْ تُوجد في استقلال عن الأحداث.

ما يتمّ إغفاله، بالطبع، أنّ كلا الجُملتين والوضعين اللذين تصدقان فيهما، كُلّ هذا يُتصوَّر عبر استعارة **المُلاحظ المُتحرّك**. في الوضع، مُجرّد فَهْم الزَّمن الذي نُوجد فيه هو في حدِّ ذاته مُتصوَّر استعارياً. وعِلاوة على هذا، فالزَّمن الموقعي أو المكاني -أي ذلك الزَّمن بمناطق أو مواقع نُوجد فيها- لا وجود له في استقلال عن الاستعارات الفضائية للزَّمن. إنّ الصدق المُرتبط بزمن مُتصوَّر استعارياً يرتبط بالتصوُّر الاستعاري لكُلٍّ من الجُملة والوضع.

يطرح أوغسطين هذه الأخطاء في الفصل الحادي عشر من "اعترافاتـ"ـه إذ يُناقش ما يُشكّل زمناً طويلاً. وقد اكتفى بطرح السؤال التالي: متى يكون زمن ما زمناً طويلاً؟ هل يكون طويلاً حين يكون في الحاضر، أم حين يكون في الماضي، أم حين يكون في المُستقبل؟ وقد طرح بْرِيُورْ A. N. Prior (ج2، 1993، 38-39) نفس السؤال بصدد السَّيرُورات. متى تكون سَيرُورة ما طويلة؟ عندما تكون جارية، أم عندما تكون ماضية أم عندما تكون مُستقبلة؟ إذا كان السؤال سؤالاً حَرْفياً ميتافيزيقياً حول الزَّمن، فلا جواب عليه، ما دام أنّ جُزءاً قصيراً من السَّيرُورة يُمكنه أن يظهر في أيّ زمن حاضر. جواب أوغسطين له أهمية كبيرة. إنّ الماضي، والحاضر، والمُستقبل، كما يقول، "تُوجد كُلّها بوجه مُعيّن في النفس، ولا أراها في أيّ مكان آخر". قد يكون العالِم المعرفي الذي يتحدّث عن الأذهان عِوَضَ النفوس صدى لأوغسطين بمُصطلحات مُعاصرة، وسيقول إنّ فكرة "طول الزَّمن" مُجرّد فكرة تصوُّرية، واستعارية في الحقيقة. فمفهومنا البسيط

لـ "الزَّمن الطويل" أو "السَّيرُورة الطويلة" هو نِتاج لاستعمالنا للاستعارة الفضائية.

أيضاً، يُمكن أن يُنظر إلى مُفارقة السهم عند زينون (Zeno's paradox of the arrow) بوصفها تشير إلى خطأ اعتبار الاستعارة حَرْفية (وإن كان لا يفهمها بهذا الشكل). اِفرضْ، كما يقول زينون، أنّ الزَّمن حقيقةً عبارةٌ عن مُتوالية من النُّقط التي تُشكّل خطاً زمنياً. وافرضْ أنّ هُناك سهماً مُنطلقاً. في كل نُقطة في الزَّمن، يكون السهم في موقع مُحدَّد. وفي النُّقطة الأُخرى يكون في موقع مُحدّد آخر. انطلاق السهم سيكون مِثل مُتوالية من الأُطر أو الصُّور الثابتة التي تُنشئ في الأخير لقطة مُتحرّكة، أو فيلماً. إذا كان السهم يقع في مكان مُحدّد في كُلّ زمن، فأين الحركة، يسأل زينون؟ إنّ الزَّمن، يقول زينون، ليس مُجزّأ أو مُقسّماً إلى لحظات. قد نقول بمُصطلحاتنا، إنّ فكرة أنّ الزَّمن عبارة عن مُتوالية خَطّية من النُّقط فكرة استعارية، وهذا ناتج عن اعتبارنا الأزْمنة مواقع وأماكن في استعارة **المُلاحظ المُتحرّك**. والخطأ، مرة أُخرى، يكمن في اعتبار ما هو استعاري حَرْفياً.

وبالمُناسبة، فالإجابة المعرفية على مُفارقة السهم عند زينون بسيطة. هناك جُزء من الدماغ يتعرّف على الحركة ويكشفها. وكاشفات الحركة لدينا تعتبر السهمَ يتحرّك. ومعنى هذا أنّ ذهننا يُتيح لنا طُرقاً مُتعدّدة لإدراك العالم وتصوّره. إنّ الحركة ليست تصوُّراً استعارياً. أما فكرة أنّ الزَّمن عبارة عن مُتوالية خَطّية من النُّقط المُنتهية فعبارة عن تصوُّر استعاري. إنّ تجربتنا المُباشرة المُبَنْيَنة غير الاستعارية تُقدّم لنا جواباً بسيطاً: السهم يتحرّك، بالطبع. غير أنه، بالإضافة إلى هذا، لدينا بناء تصوُّري استعاري لاواعٍ للحظات الزَّمن باعتبارها مواقع في الفضاء. نستخدم هذا، مثلاً، عندما نُدرك صورة شيء مُتحرّك في زَمن: "هذا سَامْ يَسوقُ سيارتَه أمام منزلنا بالضبط في 10:06 صباحاً". بعبارة أُخرى، لدينا أكثر من طريقة لتصوُّر الزَّمن -إحداهما حَرْفية والأُخرى استعارية. يُمكن أن نبني تصوّرنا للحركة بصورة مُباشِرة، وذلك عندما نُفكّر في سياقة سَامْ لسيارته وعقارب الساعة تدور. ويُمكننا أن نتصوَّر الحركة اعتماداً على تصوُّر استعاري للزَّمن بوصفه خطاً عليه نُقط تُحدّد المواقع. في الاستعارة، وفي الاستعارة فقط، هُناك موقع زمني. باعتبار الاستعارة، يُمكننا أن نُحدّد موقع نُقطة في الزَّمن. في إطار الاستعارة، في نُقطة هذا الموقع، ليست هُناك حركة، ما دامت الحركة لا تظهر

إلا على مناطق من الزَّمن في الاستعارة. ينشأ ظاهر المُفارقة من إسناد وجود حقيقي لمواقع نُقَط استعارية. ويكمن ذكاء زينون في اختراع مثال يفرض علينا تناقضاً: حركة حَرْفية وحركة مُتصوَّرة استعارياً بوصفها مُتوالية من المواقع المُحدَّدة في نُقطة مُحدّدة من الزَّمن.

إنّ ملاحظات زينون وأوغسطين ليست مُجرّد ألغاز صَنعها خيال الفَلْسَفة القديمة والوسيطية، ولا وُرود لها الآن. إنها اجتهاد مُبكّر يقول إنّ أنسِقتنا التصوُّرية ليست حَرْفية. إنها تُبيّن أنّ تصوُّراتنا المألوفة التي نستخدمها يومياً، والتي نعتمدها في إقامة حقائقنا، لا يُمكن اعتبارها بأنها تُوافق واقعاً موضوعياً.

ميتافيزيقا تدفّق الزّمن

إنّ تاريخ الفَلْسَفة حافل بأخطاء فَلْسَفية من هذا النوع، حيث يتوصّل الفلاسفة إلى خُلاصات ميتافيزيقية انطلاقاً من مسألة أننا نحكم على جُمل استعارية يومية ترتبط بالزَّمن بأنها جُمل صادقة. وفي كُلّ حالة من هذه الحالات، يفترض التفكير/تفكيرنا أن الجُملة الاستعارية صادقة حَرْفياً وأنّ النظريَّة التوافُقية صادقة حَرْفياً. وهذا يُؤدّي، كما نتوقّع، إلى ألغاز فَلْسَفية ومُفارقات تُؤخَذ بكُلّ جدّية وتُناقَش بشكل لا ينتهي.

لِنأخُذْ تلك الفكرة الاستعارية التي تتحدّث عن تدفّق الزَّمن، وهي الفكرة التي تنشأ من الصِّيغة المُعتمدة على المادة في استعارة **الزَّمن المُتحرّك**. في هذه الاستعارة، يُعتبر الزَّمن، كما رأينا، مادة سائلة تتدفّق، مثل نهر. في هذه الاستعارة، الحاضر هو ذلك الجُزء من النهر الذي يتجاوزنا، والمُستقبل هو ذلك الجُزء من النهر الذي يتدفّق في اتجاهنا، والماضي هو ذلك الجُزء من النهر الذي تدفّق من قبل وتجاوز المكان الذي نُوجد فيه.

لهذه الاستعارة اقتضاء هام إذا أخذناها على محمل الجدّ في معناها الظاهر. في المجال المصدر، حيث هُناك نهر حَرْفي يتدفّق، ذلك الجُزء من النهر المُتحرّك نحونا يُوجد في الحاضر. إذا تدفّق وتجاوزنا، فإنه ينبغي أن يتدفّق من مكان ما حيث يُوجد في الحاضر. الاستعارة تُحافظ على هذا المنطق وتَنسخه في منطق استعاري للزَّمن: إذا كان الزَّمن يتدفّق في اتجاهنا، فإنه ينبغي أن يتدفّق من

"مكان" ما في المستقبل حيث يُوجد الآن. بعبارة أُخرى، إنّ استعارة تدفّق الزّمن تقتضي أنّ المستقبل يُوجد في الحاضر.

الآن، سيرى العديد منّا أن الجملة التالية: "الزّمن يتدفّق بسرعة" جُملة صادقة. افرضْ أنك اعتبرتَ هذه الاستعارة حَرْفية؛ أي أنك افترضت أنّ هناك "تدفّقاً" حقيقياً للزّمن يَعْبُرُنا ويتجاوزنا. هذا يقتضي أنّ المُستقبل يتدفّق في اتجاهنا قادماً من مكان ما، وأنه يوجد حاضراً في "مكان" المُستقبل. بإيجاز، إنّ هذه الاستعارة تقتضي أنّ المُستقبل، بعضَه على الأقل، ينبغي أن يُوجد في الحاضر. وهذا، بالطبع، ليس سِوى اقتضاء ناتج عن استعارة **الزّمن المُتحرّك**. إذا لم تُدرك الطبيعة الاستعارية للمسألة، قد يقودك ذلك إلى طرح السؤال التالي، شأنك شأن بعض الفلاسفة: "إذا كان الزّمن يتدفّق، فعليه أن يتدفّق بمُعدّل مُعيّن بالنظر إلى الزّمن. ألا يَنبغي أن يكون هُناك زمن ما من درجة أعلى يتدفّق الزّمن بالنظر إليه؟". هذا السؤال ينشأ من النظر إلى الاستعارة حَرْفياً. ومُعالجته بوصفه سُؤالاً استعارياً عميقاً سيدخل في باب السّذاجة والسُّخف.

استعارة الفضاء-الزّمن

لِننظُرْ الآن إلى حالة أكثر درامية. حسب استعارة **المُلاحظ المُتحرّك**، الأزمنة مَواقع في الفضاء. ففي أيّ زمن حاضر يكون المُلاحظ المُتحرّك يتحرّك إلى الأمام نحو مَواقع هي أزمنة مُستقبل. في المجال المصدر لهذه الاستعارة (أي الفضاء)، كُلّ المَواقع التي تتحرّك نحوها ينبغي أنْ تُوجد قبل أنْ تكون فيها. وعلى غِرار ذلك، مواقع المُستقبل ينبغي أنْ تُوجد، مثلما ينبغي ذلك لمَواقع الماضي التي سَبق لك أن ذهبت إليها. بإيجاز، من اقتضاءات هذه الاستعارة، إذن، أنّ الماضي والمستقبل يُوجدان في الحاضر. ولذلك يُمكن أن نقول، مثلاً: "يُمكننا أن نرى أبعد في المستقبل لنتحقّق من أنه يَبدو كئيباً".

تقودنا هذه الاستعارة بدورها إلى إنكار تلك الفكرة التي وصفها ستيفن هاوكنغ Stephen Hawking بشكل بليغ في كتابه **القِصّة المُوجزة للزّمن** (1988)، وهي الفكرة التي تقول إنّ الزّمن بدأ مع ما يُسمّى الانفجار العظيم (Big Bang). فاستعارتنا العادية التي تقول إنّ الزّمن عبارة عن بُعد شبه-فضائي تقودنا إلى

التساؤل التالي: "ولكن ماذا حصل قبل الانفجار العظيم؟" إذا كانت كُلّ الأحداث تحصل في الزَّمن، فإنه يبدو أنّ حدث الانفجار العظيم هو أيضاً حصل في الزَّمن. هذا سُؤال معقُول بالنسبة لاستعارتنا. ولكن فكرة أنّ الزَّمن ذاته بدأ مع الانفجار العظيم لا دلالة لها بالنسبة إلى استعارتنا العادية. ذلك أنّ الانفجار العظيم لن يكون قد حصل في الزَّمن، بل يُعيِّن بالأحرى بداية الزَّمن.

تَستعمل نظريَّة آينشتاين للنسبية العامة صِيغة من الاستعارة تُحوِّل الزَّمن إلى مَشْهَد، حيث يُتصوَّر الزَّمن بُعداً شبه-فضائي. في نظريَّة النسبية، بعض أجزاء هذه الاستعارة الشائعة تُهمَل، مثل المُلاحظ المُتحرِّك والتَّزامن المُطلق. هناك مُـتَّصِلٌ فضائي-زمني، الفضاء رُباعي الأبعاد، والزَّمن أحد أبعاده. ما نُسمّيه عادة قوة الجاذبية ليس، في هذه النظريَّة، قوة بل انحناء وتقوّساً للفضاء-الزَّمن. معناه أنّ النِّسبية العامة تتضمّن استعارة نتصوَّر بها الجاذبية تقوّساً وانحناء للفضاء. إنّ استعارة الزَّمن بوصفه فَضاء تُتيح استعارة الجاذبية بوصفها تقوّساً للفضاء. وهُما معاً تسمحان باستخدام هندسة رِيمَانْ لوصف القوة من خلال خصائص الفضاء.

لاحَظ الفلاسفة أنّ اعتبار نظريَّة النسبية العامة نظريَّة صادقة حَرْفياً يقتضي أنّ الماضي والحاضر والمُستقبل، موجودة كلها "في وقت واحد". معنى هذا أنّ النظريَّة تبدُو كأنها تذهب إلى الحَتْمية واستحالة المشيئة الحُرة أو حتى الأحداث العَشوائية المُحتملة، كما تتطلّبها الميكانيكا الكْوانطِيّة.

بالطبع، إذا أقررنا أنّ النسبية العامة تستخدم استعاراتنا الشائعة لبناء تصوُّر الزَّمن استعارياً اعتماداً على الفضاء، فإننا لن نحتاج إلى التوصّل إلى خُلاصات ميتافيزيقية كهاتِه. بإمكاننا أن نعتبر النسبية العامة استعارية. وهذا لا يجعل النسبية العامة إما كاذبة أو مُتوهّمة أو ذاتية، بما أنه بإمكان استعاراتها أنْ تظلّ مُناسِبة. معنى ذلك أنه يُمكنها أنْ تقتضي تنبّؤات غير استعارية بالإمكان التحقّق منها أو تكذيبها. وعلى العُموم، فقولنا إنّ عِلماً من العُلوم استعاري لا يُعَدّ أمراً تنقيصياً. ولأن الاستعارات تُحافظ على الاستنتاجات، ولأن هذه الاستنتاجات قد تكون لها نتائج غير استعارية، فإن المرء يستطيع أن يختبر متى تكون أو لا تكون استعارة عِلمية مُلائمة أو مُناسبة. وفي الحقيقة، فالاستعارة هي ما يُتيح للنَّماذج

الرياضية أنْ تُربَط بظواهر العالَم وأن يُنظَر إليها باعتبارها نظريات علمية.

سنعُود إلى هذه القضايا فيما بعد، ولكن دَعْنا نُوجز بعض الخُلاصات غير النهائية: إنّ استعارتنا العادية التي تُعامِل الأزمنة باعتبارها مواقع في الفضاء (في حالة **المُلاحظ المُتحرّك**) تُبنِينُ جُزئياً تجربةَ الزَّمن عندنا، كما أنها حاسمة في أمور عجيبة، مثل الرُّوزنامات، والساعات، والتواريخ، والنظريات الفيزيائية. ومع ذلك تظلّ استعارة. لو اعتُبِرَت حَرْفية لظهرت صُعوبات من كُلّ الأنواع: النسبية العامة تبدو كأنها تقول إنّ المُستقبل والحاضر والماضي، كلها تُوجد معاً. إنّ اعتبارها حَرْفية يبدُو كأنه يُبْطِل أهم النظريات الكُوزمولوجية وأوْعَدَها، ونعني نظريَّة الانفجار العظيم. المَغزى المُوجز هو: نعم، "الزَّمن بوصفه موقعاً فضائياً" عبارة عن تصوُّر استعاري. وَرغم ذلك، قد يكون في بعض الحالات جُزءاً من الأجزاء المُكوّنة لفَهْمنا الجيد لما نعُدُّه صادقاً. غير أنه، بوصفه استعارة، قد يقودنا إلى التفكير بسَذاجة إذا لم نتحلَّ بالحذر.

فهل يكفي إلغاء كُلّ الاستعارة، بما في ذلك استعارة الأزمنة باعتبارها مواقع فضائية؟ لا، ليس باستطاعتنا. ذلك أننا لا نملك تصوُّراً حَرْفياً خالصاً للزَّمن، تصوُّراً يُغطّي الزَّمن بالكامل، ويَستوعب الاستنتاجات التي نرسمها بصدد تجاربنا الزَّمنية.

الزَّمـنُ مـوردٌ ومَـالٌ

من بين الخصائص اللافتة في الثقافة الغربية أنّ الزَّمن فيها يُتصوَّر عامة باعتباره مَورداً، ومالاً بخاصة. وهذه بعض أمثلة استعارة الزَّمنُ موردٌ:

بقي لك القليل من الوقت

لقد أتيتَ على كُلّ وقتك

عندي الكثير من الوقت للقيام بذلك

ليس لديّ ما يكفي من الوقت لإنجاز المهمة

أخذ مني ذلك ثلاثة أشهر

لقد ضيّع لي ساعة من الوقت

هذه الطريق المُختصرة ستجعلُك تقتصد في الوقت

لا يكفيني أُسبوعان لإنجاز ذلك

انقضى الوقت (ونَفَد)

إنه يستخدم وقته بشكل فعّال

أَحتاج إلى المزيد من الوقت

ليس بإمكاني توفير بعض الوقت

لقد منحتَني الكثير من وقتك

آمل ألا أكون قد أخذتُ الكثير من وقتك

شكراً على هذا الوقت

إنّ استعارة الزّمن مورد عبارة عن نَسْخٍ ينسحب على خُطاطة تصوُّرية تُحدّد المورد. وتتضمّن هذه الخُطاطة مجموعة من العناصر وسيناريو يُبيّن العلاقة بين هذه العناصر. خُطاطة المَوْرد هاتِه لها الشكل التالي:

خُطاطة المَورد

عناصر الخُطاطة:

مورد

مُستعمِل المورد

غاية تتطلّب كمّية مُعيّنة من المورد

قيمة المَورد

قيمة الغاية

السيناريو المُكوِّن للخُطاطة:

خَلْفية:

المُستعمِل يُريد تحقيق غاية

الغاية تتطلّب كمّية من المورد

المُستعمِل يتوفّر على المورد أو يحتاج إليه

العمل:

المُستعمل يستنفد كمّية من المورد لتحقيق الغاية

النتيجة:

حِصة المورد المُستخدَم لا تبقى رهن المُستعمِل

قِيمة المورد المُستخدم يَفقدها المُستعمِل

قِيمة الغاية المُتحقّقة يربحها المُستعمِل

تُحدّد هذه الخُطاطة ما نعنيه نَمطياً بالمورد (مَورد غير مُتجدّد، في الواقع). انطلاقاً من الخُطاطة تتحدّد تصوُّرات أُخرى، تصوُّرات من قَبيل النُّدرة، والفَعالية، والإضاعة، والتوفير. وهذه بعض الأمثلة:

تصوُّرات مُحدَّدة بالنظر إلى خُطاطة المورد

الإنفاق الفعلي: كمّية المورد المُستخدَمة

الإنفاق المثالي: أقل كمّية من المورد كان بالإمكان استخدامها

النُّدرة: الافتقار إلى ما يكفي من المورد لتحقيق كُلّ الغايات

الفَعالية: نسبة الفَرْق بين الإنفاق المثالي والإنفاق الفعلي

الإضاعة: الفَرْق بين الإنفاق الفعلي والإنفاق المثالي للزَّمن

التوفير: الفَرْق بين الإنفاق الفعلي وإنفاق أكبر كان سيقع

الكُلفة: قِيمة الإنفاق الفعلي

جَدارة (الغاية): الدرجة التي تتجاوز فيها قِيمة الغاية قيمةَ المورد المُتطلَّب.

إنّ استعارة الزَّمن مَورد عبارة عن نَسْخٍ ينسحب على عناصر خُطاطة المورد في المجال المصدر، فينسخ خُطاطة المورد في خُطاطة الزَّمن مَورد المُوافقة في المجال الهدف. والخُطاطة ستكون على الشكل التالي:

استعارة الزَّمن مورد

المورد	←	الزَّمن
مُستخدِم المورد	←	المُنفذ (مُستخدِم الزَّمن)
الغاية التي تتطلّب المورد	←	الغاية التي تتطلّب الزَّمن
قِيمة المورد	←	قِيمة الزَّمن
قِيمة الغاية	←	قيمة الغاية

وفي موافقة مع هذا، تنسخ التصوُّرات المُحدَّدة بالنظر إلى **خُطاطة المورد** في التصوُّرات المُوافقة في **خُطاطة الزَّمن مورد**:

الإنفاق الفعلي: كمية الزَّمن المُستخدَمة

الإنفاق المثالي: أقل كمّية من الزَّمن كان بالإمكان استخدامها

النُّدرة: الافتقار إلى ما يكفي من الزَّمن لتحقيق كُلّ الغايات

الفَعالية: نِسبة الفَرْق بين الإنفاق المثالي والإنفاق الفعلي من الزَّمن

الإضاعة: الفَرْق بين الإنفاق الفعلي والإنفاق المثالي للزَّمن

التوفير: الفَرْق بين الإنفاق الفعلي من الزَّمن وإنفاق أكبر كان سيقع

الكُلفة: قِيمة الإنفاق الفعلي من الزَّمن

جدارة (الغاية): الدرجة التي تتجاوز فيها قيمة الغاية قيمةَ الزَّمن المُتطلَّب لبلوغها.

نتيجة لهذا النَّسخ، تكتسب الألفاظ المُحدَّدة بالنظر إلى **خُطاطة المورد**، مثل "أضاع"، "وفّر"، "حافظ على" وغيرها، معنى في مجال الزَّمن. وهذا هو ما يُضفي دلالة في هذه الثقافة على الحديث عن إضاعة الوقت، وتوفير الوقت. ففي ثقافات بدون استعارة **الزَّمن مَورد**، لن يكون لهذه التعابير أيّ معنى.

الزَّمنُ مالٌ

تنشأ استعارة **الزَّمن مال** من خلال اعتبار المال مَورداً خاصاً، أي من خلال تعويض المال للمَورد عبر خُطاطة المورد. إنّ ألفاظاً من قبيل: "صَرْف"، "استثمار"، "ربح"، "خسارة"... ألفاظ مُحدَّدة من خلال سحب **خُطاطة المورد على المال**. فإذا أخذنا **خُطاطة الزَّمن مورد** وعوّضنا المورد بالمال، حصلنا على نَسخ **الزَّمن مال**.

استعارة الزَّمن مال

المال	←	الزَّمن
مُستخدِم المال	←	مُستخدِم الزَّمن (المُنفذ)
الغاية التي تتطلّب المال	←	الهدف الذي يتطلّب الزَّمن
قِيمة المال	←	قِيمة الزَّمن
قِيمة الغاية	←	قِيمة الغاية

هذا النَّسخ يُزَوِّدُ معانيَ مجال الزَّمن بألفاظ المال، مثل "صَرْف"، "استثمار"، "ربح"، "خسارة"... وبذلك يسمح لنا بفهم جُمل من قَبيل:

عليّ أَن أُدبّر وقتي

صرفتُ زمناً غير يسير على هذا الأمر

استثمر كثيراً من الوقت في هذا المشروع

إنك لا تستعمل وقتك بما يَعود عليك بالفائدة

هذا الخطأ سيُكلّفك الكثير من الوقت

خسرتُ وقتاً لا يُستهان به

هكذا يُمكننا أن نرى بتفصيل كيف يكون للنَّسخ الاستعاري **الزَّمن مَورد** حالة خاصة، وهي **الزَّمن مال**.

تَحقُّق الاستعارة مادياً في المؤسسات

من بين الآراء الخاطئة الشائعة حول الاستعارة أنّ الاستعارات كاذبة وغير صحيحة بالضرورة. ونُريد أن نُوضّح منذ الآن أنّ الإثباتات الاستعارية قد تكون صادقة، شأنها شأن أي إثبات غير استعاري. والنُّسخان الزمن مَورد والزَّمن مال يُبيّنان ذلك بوضوح. من الصادق في هذا المجتمع أنّ علينا تدبير زمننا. وقد يَصدُق أن يَخسر أحدهم ساعة من وقته. ويَصدُق أيضاً أنّ بعض الأجهزة المنزلية، مثل جهاز الغسيل، قد تجعلنا نربح الوقت ونُوَفِّره. ويَصدُق أيضاً أننا لا نستعمل دَوماً وقتنا بطريقة تعود علينا بالفائدة. كما أنه من الصادق أننا صرفنا الكثير من الوقت في تأليف هذا الكتاب.

تمتلك ثقافتنا عَدداً هائلاً من المُؤسسات التي تُعطي لاستعارتي الزّمن مورد والزَّمن مال تحقّقاً مادياً. من هذه المُؤسسات مُؤسسة أداء الأجر للناس تبعاً لكمّية الزّمن التي يشتغلونها -بالساعة أو بالأسبوع أو بالشهر أو بالسنة. من المُؤسسات الأخرى مُؤسسة كُتب المواعيد أو "الأجَنْدات"، التي تتمّ بها برمجة الزَّمن. هناك أيضاً مُؤسسات الساعات الزّمنية وساعات العمل، التي تَقرن الدَّخل بالزَّمن الذي اشتُغل. وهُناك بالطبع الآجال، التي تضع حُدوداً لموارد الزَّمن.

لا تملك كُلّ الثقافات مثل هذه المُؤسسات، ولا تملك كُلّ ثقافة من الثقافات استعارة الزمن مَورد. تبعاً للباحثة الأنثروبولوجية إليزابيث براندت Elisabeth Brandt (في حديث خاص) لا يملك "البْوِيبْلُوسْ" (من الهنود الحمر في أمريكا) في لُغاتهم وسيلة تُمكّنهم من قول ما يُكافئ قَوْلَنا: "ليس لدي ما يكفي من الوقت لهذا الأمر". يستطيعون أن يقولوا: "مساري لا يأخذني إلى هُناك" أو "لم أستطع العثور على مسار لهذا"، وهاتان الجُملتان ليستا مِثالين للزّمن الذي يُتَصوَّرُ مورداً.

إنّ المنظور الذي لا يُعتبر فيه الزَّمن مَورداً، والذي لا نَجد فيه تعجُّلاً في إنجاز ما نُنجزه بأقصى نَجاعة، قد يَنظر إليه بعض أولئك الذين ليسوا جُزءاً من ثقافة الأمريكي السليقي نظرة ازدراء ويُسمّونه "زمن هنود" (أو "زمناً هندياً"). رجال الأعمال الغربيون الذين يُريدون إنشاء مصانع ومَعامل في دول العالم الثالث غالباً ما يَعتبرون السكان المحلّيين، الذين لا يتصوَّرون الزَّمن مَورداً،

مُتكاسلين. ويَكمن بعضٌ من التغريب الذي يتعرّض له الأهالي في استيراد المُؤسسات التي تُحَقِّقُ استعارتي الزَمن مَورد والزَمن مال وتُعطيهما بُعداً مادياً.

تُذكِّرنا الثقافات التي لا يُتصوَّر فيها الزَّمنُ ولا يُمَأسَسُ بوصفه مورداً، أنّ الزَّمن في حدّ ذاته ليس شبه-مورد بشكل مُلازم. هُناك أُناس في العالم يعيشون حيواتهم دون حاجة إلى فكرة تدبير الزَّمن، ولا تجدهم يَنزعجون حين يُضيعونه. إنّ وجود ثقافات كهاتِه يكشف لنا كيف تمكّنت ثقافتنا من تحقيق استعارةٍ مادياً في المؤسسات الثقافية، فصار من المُمكن للعبارات الاستعارية أنْ تكون صادقة.

سرقة الزّمن

هُناك من يعتقدون أنّ الزمن مورد ليست استعارة، بل حقيقة قاعدية -الزَّمن حَرْفي ببساطة، إنه حالة خاصة من خُططاة المَورد. والمثال التالي، الذي ناقشناه سابقاً في لايكوف (1987)، سيجعلنا نُفكّر أكثر من مرة بصَدد هذا القول.

في يوم 14 نوفمبر 1985، نشرت جريدة "سانْ فرانْسيسكو كْرُونِيكْلْ" ما يلي:

السرقة الكُبرى للزَّمن عند المُوظفين

سيَسرق المُوظفون عبر البلاد هذه السنة 150 بليون دولار وهي قِيمة وقت من عملهم، ويَندرج هذا في ما سمّاه أحد المُختصين في الوظيفة "تعسّفاً مع التعمّد والإصرار" في حقّ ساعات العمل المُؤدّى عنها.

تُفيد هذه الدراسة، التي أنجزها مكتب رُوبِرْتْ هالْفْ الدولي، أنّ سرقة وقت العمل تتصدّر الجرائم التي تُرتكَب في مجال الأعمال في أمريكا، إذ تتجاوز جرائم أعمال السرقة التي يقوم بها المُوظفون، والاحتيال في التأمين، والاختلاس مُجتمعة.

ويقول رُوبِرْتْ هالْفْ، رئيس المكتب الذي يحمل اسمه، إنّ الزَّمن هو المَورد الأكثر قِيمة في مجال الأعمال لأنه "لا يُعوَّض، ولا يُستعاد، ولا يُملأ ثانية أو يُعبأ".

وحدّد سرقة الوقت في مُغادرة العمل باكراً أو الوصول إليه مُتأخراً، وفي

ساعات الغداء المُمدّدة، وفي المُهاتَفات الشخصية المُفرطة، وفي القيام بأعمال شخصية خلال ساعات العمل، وأيام المرض التي لا مُبرر لها، وأحاديث اللَّغو المُستمر بجانب مُبرّد الماء..

وتُبيّن الدراسة أنّ مُعدل الزَّمن المسرُوق كُلّ أسبوع بالنسبة لكُلّ موظف يَتراوح بين أربع ساعات و22 دقيقة.

من الأشياء التي نَعرفها عن الموارد أنها قد تتعرّض للسرقة. وإذا كان الزَّمن نَوعاً من المَوارد، فإنه سيكون صادقاً تماماً أنّ الزَّمن بدوره قد يخضع للسرقة. وفي الواقع، هذا ما يُؤكده رُوبِرْتْ هالْف. ومع ذلك، لن يستطيع جُلّ القُرّاء أن يأخذوا هذا على محمل الجدّ. فسرقة الوقت تَبدو كأنها استعارة جديدة، وليست حقيقة حَرْفية، أو حتى استعارة مألوفة. وعِلاوة على ذلك، قد تُعتمد هذه الاستعارة، مبدئياً، كقانون، كما اقترح رُوبِرْتْ هالْفْ. فأمثال رُوبِرْتْ هالْفْ في هذا العالم بإمكانهم، مبدئياً، أن يقيموا مُؤسسات ثقافية وقانونية تُحقّق مادياً هذا التوسيع لاستعارة الزَّمن مَورد. إذا وُجدت مُؤسسات كهاتِه، قد يكون صادقاً أن من يقرأ منكم عملنا هذا وهو في عمله إنما يسرق الزَّمن في الحقيقة، وقد يخضع للمُساءلة والمُتابعة.

المَغزى الفَلْسَفي: ليس من المظاهر الموضوعية في العالم، في استقلال عن الكائنات البشرية والمُؤسسات البشرية، أنّ الزَّمن مال. بإمكان المُؤسسات الاجتماعية أنْ تُحقّق مادياً استعارات من قَبيل الزَّمن مال، وعبر هذه التحقّقات المادية الاجتماعية للاستعارة، تُخلَق الحقائق الاستعارية. قد يَصدق أنك تُدبّر وقتك بشكل جيد، أو تستثمره بصورة مُلائمة. وإذا كان أمثال روبرت هالف من أصحاب القرار، فقد تصير هذه الاستعارة صادقة من خلال اعتماد قانون ينصّ على إمكان حُصول سرقة الوقت. إنّ الصدق، أو الحقيقة، أمر نسبي بحسب الفهم، وهو فَهْم استعاري في الغالب. المُؤسسات البشرية بإمكانها أنْ تفرض هذا الفهم الاستعاري وتَخلق حقائق استعارية.

تجربة للتفكير:
هل يُمكننا بناء تصوُّر للزَّمن دون استعارات؟

حَاولْ أنْ تُفكّر في الزَّمن دون أيّ استعارة من الاستعارات التي ناقشناها أعلاه. حاولْ أنْ تُفكّر في الزَّمن دون حركة ودون فضاء، دون مشهد تتحرّك عبره ودون أشياء أو مواد تتحرّك نحوك أو بعيداً عنك. حَاولْ أنْ تُفكّر في الزَّمن دون التفكير في أنه قد يجري أو ينقضي، أو أنك تُضيعه أو تستثمره.

لقد توصّلنا إلى أنه ليس بإمكاننا أن نُفكّر في الزَّمن (وأقلّ كثيراً أن نتحدّث عنه) دون هذه الاستعارات. وهذا يَقودنا إلى الاعتقاد أننا نبني تصوّرنا للزَّمن باستعمال هذه الاستعارات، وأنّ هذا البناء التصوُّري للزَّمن بناء تكويني، على الأقل في جُزء دالّ منه، لمفهوم الزَّمن عندنا. ماذا يكون الزَّمن دون تدفّق، دون ذَهاب ومُضي، ودون مستقبل يدنُو ويَقترب؟ ماذا يكون الزَّمن إن لم يُوجد طُول وقِياسات زمنية؟ هل نستطيع مُمارسة تجربة الزَّمن إن لم يكن بإمكان الزَّمن أن يَزحف أو يطير؟ هل يظل الزَّمنُ زمناً بالنسبة إلينا إن لم نتمكّن من إضاعته أو ربحه وكسبه؟ لا نعتقد ذلك.

هل يُوجد الزَّمن في استقلال عن الأذهان؟

لِننظُرْ إلى السؤال الأُنطولوجي الكلاسيكي: هل يوجد الزَّمن في استقلال عن الأذهان، وإذا كان الأمر كذلك، فما خَصائصه؟

نَـرفض هذا السؤال. فهو سُؤال مشحُون. فلفظ الزَّمن يُطلق على تصوُّر بشري من النوع الذي وصفناه-تصوّر مُخصَّص جُزئياً عبر تعالُق الأحداث، ومُخصّص جُزئياً عبر الاستعارة. والأحداث والاستعارة يُبَنْيِنان معاً تجربتنا بتَعالُقهما، ويُعطياننا التجربة الزَّمنية. وهذه التجربة، شأنها شأن تجارب أُخرى، تجربة واقعية. فالزَّمن عبارة عن شيء "خُلقَ" عبر أجسادنا وأدمغتنا، وبالتالي فهو يُبنيِن تجربتنا الواقعية ويسمح لنا بفَهْم واسع لعالمنا، بأبعاده الفيزيائية والتاريخية.

وبسبب طبيعة بنائنا التصوُّري للزَّمن، ودوره في تجربتنا، وفائدته، وحدُوده، فإنّ أيّ جواب على السؤال أعلاه سيكون سَاذجاً نوعاً ما. إذا اعتبرنا تصورنا الاستعاري للزَّمن تصوُّراً حَرْفياً، فإننا سنحصُل على نتائج من قَبيل:

المستقبل يُوجد من قبل، والماضي يستمرّ في الوجود، والأسهم لا يُمكنها أنْ تتحرّك في انطلاقها، وإصدار قانون قد يجعل الزَّمنَ يُسرق، والزَّمن قد يتحرّك وقد يقف جامداً، وهُناك زَّمن قبل الانفجار العظيم، وهلمَّ جَرّاً.

وإذا استغنينا عن الاستعارة لكونها مُضلِّلة دوماً وخادعة، ولا علاقة لها البتّة بالواقع، فإننا نحصل أيضاً على نتائج سَاذجة: لن يُوجد زمن طويل أو سَيرُورة طويلة، لن تؤخذ نظريَّة النسبية العامة ولا أي نظريَّة مثلها بجدّية، والزَّمن لا يُمكنه أن يمرّ بسُرعة، ولا يُمكننا أن نستثمر الزَّمن، ولا أن نُدبّره، ولا أن نُضيعه أو نُبذّره أو نُبدّده...

فهل نذهب هنا إلى أنَّ تصوّرنا للزَّمن مكوَّن استعارياً فقط؟ لا، إطلاقاً. كما في حالة تصوُّر الحبّ، هُناك مقدار مُعيّن من البنية الاستعارية في تصوّرنا للزَّمن. وكما رأينا سابقاً، تنشأ الجوانب الحَرْفية في الزَّمن، مثل الاتجاهية واللامعكُوسية، من الخصائص الجوهرية للزَّمن باعتباره مُقارَنة للأحداث، حيث الأحداث المُحدِّدة للزَّمن مُطرّدة وتكرارية.

ومع ذلك، فنحن نخلق مفهوم الزَّمن ونبني تصوّرنا للأحداث بصورة طبيعية ولاواعية فنَعتبرها تقع في زمن أو على أزمنة. ولا خيار لنا في هذا الأمر. فكلُّ واحد منا يقوم بذلك آلياً لأن لنا أجساداً وأدمِغة بشرية، تماماً مثلما "يرى" كُلّ واحد منا مَقُولات اللَّون كما تُوجد في العالم لأن لنا أجساداً وأدمغة بشرية.

ما نقترحه هنا أنّ تصوّرنا للزَّمن مَبني معرفياً من خلال سَيرورتين: إحداهما كِنائية (ترتكز على تَعالُقات مع الأحداث)، والأُخرى استعارية (ترتكز على الحركة والمَوارد). ومن المنظُور المعرفي، الأحداث والحركة أكثر قاعدية من الزَّمن. ويحصل الزَّمن على بنيته المُلازمة بفضل الأحداث المُحدِّدة للزَّمن. الآلية التي تقوم بهذا هي الكناية: الاتجاهية، واللامعكُوسية، والاتصال، وقَابلية التقطيع، وقَبول القياس في الأحداث، كُلّ هذا يُفرَض على الزَّمن من خلال الأحداث المُحدِّدة للزَّمن. والآلية الاستعارية تُتيح لنا استخدام تجارب الحركة في الفضاء من أجل بناء تصوّرنا لمجال تَعالُقات الأحداث، فتُعطيه بِناءاتِنا التصوُّرية الاستعارية المألوفة للزَّمن.

وعِلاوة على ذلك، فالبناء البيولوجي والمَعرفي للزَّمن لا يجعله ذاتياً أو اعتباطياً أو ثقافياً فَحَسْب. لِننظُرْ إلى بنائنا للزَّمن عبر تَعالُقه بالأحداث أو عبر الاستعارات الفضائية. كُلّنا نقوم بذلك بنفس الطريقة، بصورة لاواعية وآلية، وبطريقة تقع في أجسادنا وأدمغتنا وفي تجربتنا المُستقرة جَسَدياً. الاستعارات الفضائية ليست اعتباطية، إنها مُحفَّزة بعُمق. إنها تُتيح قِياس الزَّمن، ومفهومَنا البسيط للتاريخ، وعلم الفيزياء، والكثير من الأمور ذات القيمة الكبيرة عندنا. إنّ الاستعارات الفضائية استعارات مُلائمة، بطُرق مُتعددة وعديدة. غير أنها، في بعض الطُّرق، ليست كذلك، ويُمكنها، باعتبارها استعارات، أنْ تفرض علينا بعض المسائل السَّاذجة إذا اعتبرناها حَرْفية.

هل يُمكننا تجنّب هذه الاستعارات، فنُفكّر في الزّمن ونتحدّث عنه حَرْفياً؟ لا. فأنسِقتنا التصوُّرية واللُّغوية لا تسمح بذلك. وهل سيكون ذلك أمراً جيداً؟ لا، إطلاقاً. إنّ ذلك سيُقصي أغنى الطُّرق التي نُباشر بها التفكير في التصوُّرات المُجرّدة. هل يُمكننا أن نُخضِع اللُّغة لنظام واحد، ونجعلها لُغة منطقية اصطناعية مُتخلّصة من كُلّ الاستعارات والزّمن فيها حَرْفي؟ لدينا جَوابان هنا: أولاً، إذا تخلّصنا من كُلّ الاستعارات، فإننا سنفقد تصوّرنا للزّمن، بقِياسات الزَّمن، وتدفّق الزّمن، وإضاعة الزَّمن... ثانياً، هذه "اللُّغات" المنطقية ليست سِوى أنسِقة رمزية. إنها لا تتضمّن أفكاراً. وأي أكسُيومات نُبدعها لنَسحبها بكُلّ دِقّة على لفظ الزّمن ينبغي أنْ تُطابِق بشكل من الأشكال تصوّرَنا الاستعاري العادي للزّمن، لكي تكون حقيقةً أكسيُومات للزّمن. إنّ الاستعارات لا تختفي. إنها تَستتر في مكان آخر وتظهر اقتضاءاتها في فَهْمنا لهذه "اللُّغة الصُّورية المُوحَّدة النظام" وفي أكسيُوماتها.

ماذا نستفيد من هذا؟

إنه يُعطينا فهماً مُتطوّراً جدّاً لطبيعة تصوّرنا للزّمن. فهل يُعطينا ميتافيزيقا موضوعية للزَّمن؟ لا. عِوض ذلك، يقترَح، في الواقع، أن مُجرّد هذه الفكرة في حدّ ذاتها هي فكرة غريبة بعض الشيء. إذا كان هذا التصوُّر نفسه مُحدَّداً من خلال الكِناية وعدد من الاستعارات، فإنّه من الغريب أن نسأل ما هو المُعالِق الحقيقي موضوعياً لهذا التصوُّر. إذا ألححتَ في طرح هذا السُّؤال، فإنك ستنتهي

إلى فعل أحد الأشياء التي قام بها الفلاسفة نَمطياً: انتقاء بعض جوانب التصوُّر التي تُريد أنْ تُبئرها والادّعاء أنّ هذا الجانب أو ذاك هو الزَّمن حقيقة، سواء كان ذلك الجانب أنّ الزَّمن عبارة عن تدفّق، أو أنّ الزَّمن عبارة عن خطّ مُتصل لامحدود، أو أنّ الزَّمن عبارة عن مُتوالية خَطّية من النُّقط، أو أنّ الزَّمن بُعْدٌ واحد شبه-فضائي في نظريَّة رياضية للفيزياء. ما قد لا تستطيع فِعله هو أنْ تتوصل إلى فهم واحد ومُوحَّد وموضوعي وحَرْفي، وتُنصف جميع جوانب هذا التصوُّر وتُقدّرها حق قدرها.

فهل هذا المشروع عديم القِيمة؟ لا، إطلاقاً. فدراسة الزَّمن، وإن تمّت داخل حُدود التصوُّرات الاستعارية التي نَملكها، عبارة عن مشروع رائع ومُفيد بشكل هائل. غير أنه مشروع يحتاج إلى دراسة تجريبية جَادّة للدماغ والذِّهن واللُّغة.

11
الأحداث والأسباب

من الصَّعب العُثور على تصوُّرات أكثر مركزية في الفَلْسَفة من الأحداث والأسباب والتغيّرات والحالات والأعمال والأهداف. سنُسمّي هذه التصوُّرات تصوُّرات بنية الحدث. كانت هذه التصوُّرات تقليدياً هامة على المُستوى الفَلْسَفي لأنها تُعدّ مركزية في ما يُكوِّن المعرفة العامة -مَعرفة الأسباب، والتغيّرات، والأهداف، وما شَابهها. يَصعُب أن نجد حكاية أو قصة في جريدة لا ترتبط بالأسباب أو الأعمال أو التغيّرات أو الحالات: ما الأعمال التي تُسبّب تغيّرات في الوضع الاقتصادي؟ في عملية السّلم بالشرق الأوسط؟ في نظام الحِفاظ على الصحة؟ وغير ذلك كثير. من الصَّعب أن ندخل في نِقاش في أيّ شيء على الإطلاق دون استخدام هذه التصوُّرات.

لأن لَدينا أهدافاً ونَـنْشَطُ في العالم لبُلوغ هذه الأهداف، فنحن مَعنيّون بشدّة بالسببية وبمُقابلها المَنفي، الوقاية. في العلوم وفي العلوم الاجتماعية، في إنشاء السياسة الاجتماعية، والقرارات القانُونية، تحتلّ السببية مَقاماً مركزياً. نريد أن نعرف ما يُسبّب وما يَقِي. هل الإباحية تُسبّب العُنفَ الجنسي؟ هل الأحكام الثقيلة تقضي على الجريمة؟ هل تدخين الماريجوانا يُؤدّي إلى الإدمان على المُخدّرات؟ إنّ فهمنا للسببية مَركزي بشكل حاسم في أيّ تخطيط نقوم به لمُباشرة أيّ عمل نُنجزه في العالم.

في التأويل المألوف لهذه الأسئلة، يُفترَض أنّ السببية شيء موجود في العالم، إنها أمر موضُوعي إذ لا يقول لنا بناءُ التصوُّرات البشرية هل السبب -السبب الحقيقي- موجود أم لا. تَعكس المُقاربات الموضُوعية التقليدية في الفلسفة المنظُور المَبني على الحِسّ المُشترك: الأسباب هي الأسباب، مهما كانت كيفية تصوّرها. على عَكس ذلك، فتصوّر شيء بوصفه سَبباً لا يجعل منه سَبباً. الأمر ذاته يَنسحب على الأحداث والأعمال والتغيّرات والحالات. لقد نُظر

إلى تصوُّراتِ بنية الحدث هاتِه في التقليد ذي النَّزعة المَوضُوعية باعتبارها مركزية وتأسِيسية، وهذا يعني:

- أنّ تصوُّراتنا للأسباب والأعمال والحالات والتغيّرات تُمثّل سِمات موضُوعية للعالَم؛ إنها مُكوّناتُ واقع مُستقلة عن الذِّهن-جُزء من الأنطولوجيا الأساسية لما يُوجد.
- أنّ هُناك مَنطقاً حَرْفياً عاماً واحداً للسببية، يُميّز البنية السببية للعالم وكل استنتاجاتنا السببية.

كما فَعلنا في تطرّقنا للزَّمن، سننظُر في البراهين المُرتبطة بطبيعة التصوُّرات أولاً. انطلاقاً من هذه البراهين، سنُبيّن أن هذين الحُكمين غير صحيحين. عِوض هذا، يبدو أنّ:

- تصوُّرات بنية الحدث، مثل الحالة والعمل والسبب، تُتصوَّر استعارياً انطلاقاً من مَفاهيم أكثر "تخصّصاً" (مثل الحركة المندفعة ذاتياً، والقوة). إنّ الاستعارة تدخل، بشكل دالّ، في تكوين كُلّ تصوُّرات بنية الحدث. وعِلاوة على هذا، فإننا نُعمِل التفكير في الأحداث والأسباب من خلال استخدام هذه الاستعارات. ونُضيف أنّ هذه الاستعارات تنبثق من تجربتنا الجَسَدية اليومية. وتُعَدّ نَماذج الاستنتاج المُرتكزة على الجَسَد مَصْدَرَ نَماذج الاستنتاج المُجرّد التي تُميّز كيفيةَ التفكير باستعمال تصوُّرات بنية الحدث هاتِه.
- نتيجة لذلك، لا وُجود لتصوّر حَرْفي واحد للسببية، ولا وُجود لمنطق حَرْفي واحد للسببية، يُحدّد المجال الكامل لاستنتاجاتنا السببية المُهمة. إنّ استعارات السببية مركزية في تفكيرنا السببي، وهُناك العديد منها.

بإيجاز، ما نَسعى إلى تبيانه بصدد الأسباب والأحداث يُشبه إلى حدٍّ بعيد ما قُلناه عن الزَّمن. إنّ تصورَيْ السبب والحدث وكُلّ تصوُّرات بنية الحدث ليست فَحَسْب انعكاساً لواقع مُستقل عن الذِّهن. إنها تصوُّرات بشرية جوهرياً. فهي ناجمة عن البُيولوجيا البشرية. ولِمعانيها جانب حَرْفي مُفقَر، ولكنها استعارية بطُرق دالّة لا يُمكن التغاضي عنها.

كما في حالة الزَّمن، فإن المنظُور الذي سنتوصّل إليه بصَدد الأحداث والأسباب ليس موضوعياً ولا ذاتياً. سنَنفي أنْ تكون الأسبابُ، كما نبني تصوُّراتها، مُوافقةً لعالم موضوعي مُستقل عن الذِّهن. كما سنَنفي أنْ تكون هناك أسباب مُطلقة، مثلما نَنفي أنْ تكون كُلّ مَفاهيم السببية ذاتية صِرْفاً، أو طارئة تاريخياً، أو نسبية جذرياً. وبذلك، فإننا لن نُقدّم مُقترحات ذات نزعة ذاتية. عِوض هذا، ستَقودنا البراهين نحو طريق ثالث: مُقاربة ذات نزعة تجريبية للأسباب والأحداث.

لُغزانِ يَتعلّقان بالسببية

كما سنَرى، في أنسِقتنا التصوُّرية اليومية عدد هائل من التصوُّرات المُتباينة للسببية، ولكُلٍّ منها منطق مُغاير. وهذا ما يُنشئ ما نُسمّيه لُغزاً أو مُشكلة التصوُّر السببي: كيف يُمكن لكُلّ هذه البِناءات التصوُّرية، ذات الأشكال المنطقية المُختلفة، أنْ تكون تصوُّرات لنفس الشيء؟ وعلى غِرار هذا، تُوجد في الفَلْسَفة العديد من النظريات الفَلْسَفية المُتباينة للسببية، ولكل منها منطق مُغاير. هذا يُشكّل لغزَ النظريَّة السببية: كيف يُمكن لكُلّ هذه النظريات الفَلْسَفية المُتباينة، ولكُلّ منها منطقها المُغاير، أنْ تكون نظريات لنفس الشيء؟

لُغز التصوُّر السببي

لنُلقِ نظرة على بعض تصوُّرات السببية المُستخدَمة حالياً في النَّماذِج السببية في العلوم الإنسانية. ونُقدّم فيما يلي أربعة أمثلة منها:

المَسارات السببية: يرتكز التغيّر على "مسار" تغيّرات أُخرى. ومن الأمثلة المألوفة، تبعاً للمؤرخ الاقتصادي بول ديفيد Paul David، مفتاح الكتابة "كُويرْتي" (Querty). عندما ظهرت الآلة الكاتبة، كانت مَفاتيحها تتحرّك بصورة أبطأ من حركات الراقنين الذين يَرقنون بسُرعة مَعقولة. وكانت النتيجة أنّ المَفاتيح كانت دائما تَـغْلَق. وقد تمّ تبنّي مفتاح "كُويرْتي" لإبطاء الرَّاقنين. وبعد اختبار مسار "كُويرْتي"، وبعد أنْ تمّ تبنّيه، وأتقنه الرَّاقنون في كُلّ البلاد، غدا من المستحيل التراجع، حتى بعد إلغاء المفاتيح الفيزيائية جُملةً.

وبصورة مُشابهة، بيّن مُنظِّرو العلاقات الخارجية أنّ هُناك "مَساراً" نحو الديموقراطية، وعندما تَلج دولة هذا المسار، فإن التغيير لا يُمكن أن يسير في الاتجاه المعكُوس، ولا يتطلّب بُلوغ الديموقراطية سِوى دَفعة في الوقت المُناسب . وقد تمّ استخدام ذلك من أجل القول إنّ بعض الحكُومات غير الودّية تماماً ستَحصل على الدعم الأمريكي العسكري والاقتصادي لأنها على "الطريق الصحيح"، وإن كانت بعيدة عن الديموقراطية.

مفعول الدُّومينو: قُدّمَت هذه النظريّة باعتبارها أحد تبريرات خوض حرب الفيتنام: إنْ سقط بلد من البلدان في الشيوعية، فإنّ بلداً آخر سيتبعه، ثم بلد آخر، ما لم يتم اللُّجوء إلى القُوة لمنع أحد هذه البلدان من الارتماء في الشيوعية. لقد تمّ بناء استدلال يقول إنه إذا استعملت الولايات المتحدة القوة لمنع الفيتنام من "الوقوع" في الشيوعية، فإنه سيتمّ إيقاف مُسلسل انتشار الشيوعية في آسيا.

العَتبات أو التُّخوم: في فترة مُعيّنة، يكون هُناك تَعاظم للقوة دون أثر أو مفعول، ولكن ما أن يبدأ التغيير، تصير القوة خارج التحكّم. استُخدِم هذا دليلاً على وُجوب دعم الولايات المتحدة للأنظمة غير الديموقراطية حتى وإن لم يَنتج عن هذا الدعم أي أثر ملموس على مُستوى الدَّمَقْرطة.

نظريّة الصفيحة التكتونية في العلاقات الدولية: حين تُستخدَم القوةُ على شيء واسع، فإنّ الأثر يَفتر شيئاً فشيئاً بعد عمل السبب. هذا شبيه بمفعول العَتبة، ولكنه مقصور على الحالات الواسعة واستخدامات القوة بعيدة المدى. بعد تفكّك الاتحاد السوفياتي، استُخدمَت هذه النظريّة بوصفها مُبرّراً بَعدياً للحرب الباردة التي دخلت فيها الولايات المتحدة لعِدّة سنوات.

هذه نَماذج سببية استعارية اقتُرحَت فِعلاً في العلوم الاجتماعية. لكُلٍّ منها منطقه الخاص، المأخوذ من مجال فيزيائي. وكُلّ منطق من هذه الأشكال المنطقية السببية مُغاير للآخر. في منطق الدُّومينو، وليس في منطق المسار السببي، يتوقّف التغيّر عن طريق إعمال القوة. في منطق الصفيحة التكتونية، ينبغي أن يحصل تغيّر. في منطق الدُّومينو، لا حاجة إلا إلى ما يكفي من القُوة لمنع الدُّومينو من أن يسقط. في منطق المسار السببي، دَفعة صغيرة في الوقت المُناسب ضَرورية.

ولكن، في منطق الصفيحة التكتونية هُناك حاجة إلى مِقدار هائل من القوة لزمن طويل.

لُغز تصوُّر السببية هو التالي: لماذا لدينا كُلّ هذه الأنواع من النظريات السببية؟ لو كان للسببية منطق واحد فَحَسْب، فإن هذه الحالات ذات الأنواع المُختلفة من المنطق لا ينبغي اعتبارُها أمثلة من تصوُّر واحد للسببية. ولكنها مَقبُولة كُلّها بشكل واسع باعتبارها نظريات للسببية. فما الشيء الذي يُدرجها جميعها في خانة السببية؟

لهذا اللُّغز مظهر آخر: كُلّ هذه النَّماذِج تُقدِّم استعارياً. فما الاستعارات التصوُّرية المُستخدَمة في النَّماذِج السببية؟ هل هُناك نظريَّة للنَّماذج السببية الاستعارية-نظريَّة تضم أنواع الاستعارات التصوُّرية وأنماطها المنطقية المُتاحة للتعبير عن أشكال السببية؟ ما أنماط المنطق المُمكنة بالنسبة للسببية؟

لُغز النظريَّة السببية

صَاغ الفلاسفة، على مرّ التاريخ، أنواعاً عديدة من نظريات السببية، تختلف كُلٌّ منها عن الأخرى بشكل جَوهري، وبذلك تتوفّر كُلٌّ منها على منطق مُغاير. اللُّغز هنا يُشبه كثيراً اللُّغز أعلاه: ما الشيء الذي يجعل منها كُلّها نظريات للسببية؟ قد يختلف الفلاسفة بصَدد النظريَّة الصائبة للسببية، ولكن العشيرة الفَلْسَفية تَعترف بها كُلّها بوصفها نظريات للشيء ذاته. لماذا أتى الفلاسفة بهذه السِّلسلة من النظريات؟ بعض النظريات الفَلْسَفية الأُخرى -نَظريات الذِّهن، أو اللُّغة، أو الأخلاق، مثلاً- لم تُخطأ أبداً بسبب نظريات السببية. فما يجعل كُلّ هذه النظريات نظريات للشيء ذاته؟

بالنظر إلى هذه النظريات الفَلْسَفية، الجواب ليس واضحاً. وهذه بعض الأمثلة التي تُعطي صورة عن مَدى اتساع هذا المجال:

- اعتبر بعضُ الفلاسفة قبل سُقراط السببيةَ مادية وكامنةً في المواد التي تتكوّن منها الأشياء. وقد اعتبَرها آخرون كامنة في الشكل-في الأشكال والمَظاهر وفي نَماذج التغيّر.
- أثبت أرسطو هذين النَّوعين من الأسباب كِليهما -المادي والشكلي-

وأضاف إليهما اثنين: السبب النهائي (ما يُسمّى العِلّة الغائية) والسبب الفعّال (ما يُسمّى العِلّة الصُورية أو الفاعِلة). السبب النهائي إما هدف يتحكّم في نشاط فرد من الأفراد، أو هدف موضوعي يَكمن في العالم. والسبب الفعّال إعمال للقوة، ويَنتج عنه تغيّر.

- في جُلّ الفلسفة العصرية، تمّ صَرْف النظر عن الأسباب المادية والصُورية والنِّهائية أو رفضها. لقد اعتُبِرَت السببية سببية فَعّالة في المقام الأول.
- في نقد فكرة التَّرابط الضروري بين السبب والأثر (أو المُسبَّب، أو النتيجة)، لاَحَظ هيوم Hume أننا نعيش تجربة "اتصال ثابت وقارّ" (أي تَعالُق) بين ما نُسميّه "السبب" وبين ما نُسمّيه "الأثر". وقد اعتَبر تجريبيون آخرون السببيةَ كامنة في شُروط ضَرورية أو في اتّساق الطبيعة وانتظامها. وقد اعتبر كولينغوود Collingwood السبب بدءاً وسيلة من الوسائل، أو "رَافعة"، للتوصّل إلى إحداث تغيير في العالم الطبيعي. وقد رأى أنه يشمل نوعين: عمل إرادي يُنجزه مُنفِّذ، ومجموعة من الشُّروط في الطبيعة يُرافقها بشكل قارّ تغييرٌ ما.
- ذهب هارت وهونوري Hart and Honoré إلى أنّ الأسباب إما شُروط شاذّة أو أعمال بشرية مُتعمدة تُعدّ شروطاً ضَرورية لحدث من الأحداث.
- اعتبَر آير Ayer السببَ إما شَرطاً ضرورياً أو كافياً.

من بين الآراء المُنتشرة في هذا الصدد:

الأسباب مادية.

الأسباب أشكال.

الأسباب أهداف.

الأسباب إعمال للقوة أو "السلطة".

الأسباب شُروط ضَرورية.

الأسباب سابقة زمنياً عن الآثار (أو النتائج).

الأسباب قوانين الطبيعة.

الأسباب اطّرادات الطبيعة.

الأسباب تعالُقات، أو "اتصالات قارّة".

يُمكننا أن نَرى هنا كِلا اللُّغزين بوضوح: لماذا تُسمّى أشياء كثيرة مُختلفة سببيةً؟ لماذا أنتجت الفلسفةُ هذه النظريات عن السببية ولم تُنتج أُخرى؟

البداية بالدراسة التجريبية للفكر وللُّغة

بداية، يَنبغي أن نُلاحظ أنّ أيّ أسئلة نسألها وأي إجابات نُعطيها بصَدد السببية وتصوُّرات أُخرى مُرتبطة ببنية الحدث، لا يُمكن تأطيرها إلا داخل اللُّغة البشرية وداخل النَّسَق التصوُّري البشري. ولذلك، ففَهْم الأسئلة والأجوبة المرتبطة بتصوّرات بنية الحدث ينبغي أن يبدأ بتحليل تجريبي للنَّسق التصوُّري المُستعمل في طرح تلك الأسئلة وإعطاء تلك الأجوبة. وعليه، علينا أن نسأل، مُعتمدين على المِعيار التجريبي الذي عرضناه أعلاه، ما النَّسَق التصوُّري اليومي للأحداث، وللأعمال، وللأسباب، وللتغيّرات.

ما يلي يُمثّل الوضعية الحالية لفَهْمنا للنّسق التصوُّري لتصوّرات بنية الحدث. وكما سنرى، ثَمّة نَسق من النُّسوخ الاستعارية يُبيّن كيف يتمّ بناء تصوّرنا لبنية الحدث. والبرهان الذي سنُقدّمه مُكوَّن، كالسابق، من تعميمين من نوعين؛ تعميم يرتبط بالتعدّد الدلالي، وتعميم يرتبط بنَماذج الاستنتاج. أما البراهين الآتية من مصادر أُخرى -العبارات الجديدة، التغيّر التاريخي، الدراسات المُنصبّة على لغة الإشارات، والتجارب النفسية اللُّغوية- فلم تُجنَ ثمارُها بعد، وإن كانت المنهجية مُتوفّرة ولن يكون من الصعب سحبُها على هذه المعطيات. وسنُناقش إمكان الحصول على براهين إضافية أسفله.

التصوُّرات الحَرْفية الهيكلية للأحداث والأسباب

اكتشف اللّسانيون الذين يدرسون تعبير الجِهة (aspect) ومنطقها في لُغات العالم، ما يبدو أنه يُشكّل بَنْيَة مُشتركة وعامة للأحداث عبر لُغات العالم (كُمْرِي Comrie 1976). مثلما لاحظنا في الفصل 3، اكتشف نارايانان ما يُطابق هذا: بنية واحدة عامة تتحكّم في كُلّ الأنسِقة العَصبية التي تُراقب حركات الجَسَد.

وإضافة إلى ذلك، وجد أنّ هاتين البنيتين مُتماثلتان، واقترح أنّ بَنْيَنَتَنا لِكُلّ الأحداث، الملموسة والمُجرّدة، تنشأ من الكيفية التي نُبَنْيِنُ بها حركات أجسادنا.

إنّ البنية التي عثر عليها نارايانان تُـمدّنا بالهيكل الحَرْفي لتصورّنا لبنية الحدث. لِنذكّرْ بتلك البنية:

الوضع الأول: كُلّ ما يتطلّبه الحدث لكي يُستوفى.

البداية: سَيرُورة الانطلاق بالنسبة للحدث.

بداية النهاية: نهاية سَيرُورة الانطلاق وبداية السَّيرُورة الرئيسية.

السَّيرورة الرئيسية: الجهات المركزية للحدث.

توقّفات مُمكنة: انقطاعات السَّيرُورة الرئيسية.

إمكان التكرار أو استمرار السَّيرُورة الرئيسية: تواصُل السَّيرُورة الرئيسية أو إعادتها.

الوضع النهائي أو الناتج: الحالة التي تَنتج عن السَّيرُورة الرئيسية.

هكذا نُبنيِن حركات أجسادنا والأحداث في العالم بصفة عامة.

رغم أنّ هذه بنية هيكلية عارية، فإنها تـأتي ببنية استنتاجية غنية. مثلاً، إذا كنتَ لم تبدأ فإنك لم تَنتهِ. إذا لم تكن مُستعداً للبداية، لا يُمكنك أنْ تبدأ. إذا كنتَ تُكرِّر السَّيرُورة، فإنها قد حصلَتْ من قَبلُ. إذا كنت في الوضع الناتج، فإنك قطعتَ السَّيرُورة الرئيسية.

إنّ الاستعارات الأوّلية تكسو هذا الهيكل العاري لحماً، ليس في اللُّغة فَحَسْب، بل في البنيات الاستنتاجية، كما سنرى. مثلاً، تُتصوَّر الحالاتُ أوعيةً، ومناطق محصورة في الفضاء. والتغيّرات تُتصوَّر حركاتٍ من مكان إلى آخر. ويَنسحب هذا على عدد هائل من الأمثلة. إنّ البنية الاستنتاجية المُلازمة للهيكل والبنية الاستنتاجية الغنية للاستعارات تُـمدّان معاً قُدرتَنا البالغة الغنى على بناء تصوُّرات الأحداث والتفكير بصددها.

السببية الحَرْفية الهيكلية

يَتفق تصورُنا للأسباب اتفاقاً تاماً مع تصوّرنا للأحداث. السببية لها بدورها بنية هيكلية، بنية قاعدية جدّاً موجودة في كُلّ السببية. ورغم ذلك، فإن البنية الهيكلية للسببية، وخلافاً للبنية الهيكلية للأحداث، دُنيا إلى حدٍّ كبير، ومُفقَرة إلى حدّ أنه يصعب استخلاص استنتاجات دالّة منها. سنرى أنّ الأمر كذلك من خلال فحص التنوّع الكامل للحالات التي نُمَقولُها باعتبارها أسباباً. وسيتضح من خلال هذا الفحص والجَرْد أنّ ما تشترك فيه كُلّ أنواع السببية، في الواقع، قليل. إنّ غنى أشكال التفكير السببي التي نستخدمها فعلاً له مصدران: نَمُوذَج نَمطي للسببية، وتنوّع واسع من استعارات السببية. وهذا ما وجدنا أنه يُمثّل التصوُّر الحَرْفي الهيكلي للسببية: السبب عاملٌ مُحدِّد لوضع، ونعني بـ"الوضع" حالةً أو تغيّراً أو سَيرُورة أو عملاً. استنتاجياً، يُعَدّ هذا ضعيفاً جداً. فكُلّ ما يقتضيه أنه إذا كان السبب غائباً ولم نعرف أكثر من ذلك، فلن نستطيع أن نستخلص أنّ الوضع وُجد. هذا لا يعني أنه لم يُوجد، فقد يكون سبب آخر قد قام بالمهمة. الاقتضاء الوحيد نَفيي بالكامل: إذا انعدم هذا السبب، وانعدمت أيّ معرفة أُخرى، انعدم تبرير استخلاص أيّ شيء.

لكي نرى كيف يتمّ كسوُ التصوُّر الحَرْفي الهيكلي، ينبغي أن ننظر في المصادر الحقيقية للاستنتاج السببي -النَّمط النَّمُوذَجي المركزي للسببية والاستعارات، التي لن يكون جُلّ التفكير السببي مُمكناً بدونها. وسنبدأ بالنَّمط النَّمُوذَجي المركزي للسببية.

النمط النَّمُوذَجي للسببية

يتشكّل مركز السببية من الوضع الأساسي التالي: مُعالجة الأشياء بالقوة، أي الاستخدام الإرادي للقوة الجَسَدية لتغيير شيء فيزيائياً من خلال الاتصال المُباشر في المحيط المُباشر للفرد. إنّ تنفيذ نشاط بشري واعٍ وإرادي عبر قوة فيزيائية مُباشرة هو ما يُشكّل مركز تصوّرنا للسببية (أ1، لايكوف وجونسون 1980، الفصل 14). إنّ السببية النَّمُوذَجية والنَّمطية هي الإعمال المُباشر للقوة التي تتلخّص في الحركة أو في تغيير فيزيائي آخر.

للمقُولة التي تنتمي إليها أشكال السببية بنيةٌ شعاعية (radial): القليل من الأسباب الحَرْفية المُنتمية للنَّمط النَّمُوذَجي عبارة عن تنويعات حَرْفية، أي تنويعات في درجة المُباشَرة، مثلاً، أو في طبيعة الأثر الناتج، إيجابياً كان أم سلبياً. والأشكال غير المركزية الأُخرى للسببية استعارية، إذ تستخدم في غالبيتها استعارة **الأسباب قوى** وبعض استعارات بنية الحدث، كما سنرى أسفله.

تشترك كُلّ عناصر مَقُولة السببية في الشرط الحَرْفي الأدنى، الذي ينصّ على أنّ السبب عامل مُحدِّد بالنسبة لوضع من الأوضاع، غير أنّ هذا التصوُّر، في حدِّ ذاته، ضعيف جدّاً إلى درجة أننا لا نكاد نستعمله وحده، ووحده فقط، في تفكيرنا السببي.

بنية مَقُولة أنواع السببية

تُعدّ مَقُولة أنواع السببية مَقُولة شُعاعية، ولها البنية التالية:

- ثمة هيكل حَركي، إنه ذلك الشرط الضعيف الذي ينصّ على أنّ السببية عامل مُحدِّد بالنسبة للوضع. وينسحب هذا على كُلّ الحالات.
- مركز المَقُولة هو مُعالجة شيء: الإعمال الإرادي والمُباشر لقوة فيزيائية على شيء مما يُؤدّي إلى حصول تغيير فيه.
- توسيع النَّمط النَّمُوذَجي (حيث القوة الفيزيائية حاسمة) ليشمل حالات تكون فيها السببية مُجرّدة. ويُتصوَّر هذا التوسيع استعارياً من خلال القوة الفيزيائية عبر الاستعارة الأوّلية: **الأسباب قوى.**
- هناك حالة خاصة يُنظر فيها إلى القوة البشرية المُباشرة بوصفها ولادة. وهذا هو أساس استعارة: **السببية إنجاب** (انظر نقاشنا أسفله).
- بعض التوسيعات الاستعارية للنَّمط النَّمُوذَجي المركزي ترتكز على تعالُقات مُشتركة داخل النَّمط النَّمُوذَجي المركزي:

- السبب الذي يظهر قبل الأثر في الحالة النَّمطية النَّمُوذَجية هو أساس الاستعارة الأوّلية: **الأسبقية السببية أسبقية زمنية.**

- مُصاحبة السبب للأثر هي أساس الاستعارة: **الأسباب تَعالُقات.**

- عندما تُوجد حركة من مُنفّذ نحو ضحية، يكون مصدر السبب هو مكان المُنفّذ. هذا هو أساس الاستعارة: **الأسباب مصادر**، ويُعبّر عنها استخدام اللفظ "مِنْ".

هناك توسيعات استعارية أُخرى، وسنُناقشها فيما بعد.

إنّ ما نجده هنا عبارة عن تصوُّر جدّ مُبَنْيَن للسببية. إنه تصوُّر له شرط ضَروري، حَرْفي، هيكلي، ونمط نَمُوذَجي مركزي صلب -وهو مُعالجة شيء- يمتدّ ويتوسّع بطرق نَسَقيَّة، حَرْفية واستعارية، ليشمل تنوّعاً واسعاً من التصوُّرات السببية غير المركزية والمُتباينة.

نعود الآن إلى مُعاينة وفحص تصوّراتنا الاستعارية للسببية. وتُعدّ هذه الأخيرة مصدراً للغنى الحقيقي لأشكال تفكيرنا السببي. فبدونها ستكون السببية صَدَفة فارغة. وتصف الفقرات الثماني المقبلة أفضل فَهْم لنا لنَسق استعارات الأسباب والأحداث.

الاستعارات الأساسية لبنية الحدث

إنّ أعمق فَهْم لنا للأسباب وللأحداث مصدره استعارتان أساسيتان، وسنُسمّيهما استعارتي **بنية الحدث مكان** و **بنية الحدث شيء**. وتَستخدمان كلتاهما الاستعارتين الأوّليتين: **الأسباب قوى والتغيرات حركات**. ولكنهما تختلفان عن بعضهما في أنّ إحداهما تتصوّر الأحداثَ من خلال الأمكنة، في حين أنّ الأخرى تتصوّرها من خلال الأشياء.

استعارة بنية الحدث مكان

الحالات أمكنة (دواخل مناطق محصورة في الفضاء)

التغيّرات حركات (إلى مناطق محصورة أو خارجها)

الأسباب قوى

السببية (أو التسبُّب) **حركة قسرية** (من مكان إلى آخر)

الأعمال حركات تندفع ذاتياً

الأهداف وِجهات

الوسائل مسارات (إلى الوِجهات)

الصعوبات مُعيقات للحركة

حرية العمل انعدام لمُعيقات الحركة

الأحداث الخارجية أشياء مُتحرّكة واسعة (ببذل القوة)

الأنشطة الهادفة والطويلة الأمد رحلات.

هذا نسْخ واحد مُعقّد يضمّ عدداً من النُّسوخ الفرعية. المجال-المصدر هو مجال الحركة في الفضاء. والمجال-الهدف هو مجال الأحداث. ويُمدّنا هذا النَّسخ بفهمنا المُشترك والواسع للبنية الداخلية للأحداث، كما أنه يستخدم معرفتنا بصدد الحركة في الفضاء. لدينا معرفة غنية جدّاً عن الحركة في الفضاء تأتي من حركاتنا ومن حركات الآخرين التي نُدرِكها.

بعض الحركات حركاتٌ إلى أمكنة مرغوب فيها (تُسمّى وِجهات). بعض الحركات تبدأ في منطقة فضاء محصورة وتنتهي في منطقة أُخرى. بعض الحركات قَسرية، وبعضها الآخر ليس كذلك. قد تكون قوة الحركة القَسْرية داخلية أو خارجية. إذا تحرّك أحدهم نحو وِجهة مرغوب فيها، فهذا الشخص ينبغي أن يَتبع مساراً. وهناك أنواع عديدة من العوائق التي قد تمنع أحدهم من التحرّك نحو وِجهة مرغوب فيها، مثل الانسداد أو العوارض أو معالم المجال وتضاريسه.

إنّ ما يقوم به هذا النَّسْخ أنه يُتيح لنا أن نبني تصوّرنا للأحداث ولكُلّ مظاهرها-الأعمال، الأسباب، التغيّرات، الحالات، الأهداف، وهلمَّ جَرّاً-من خلال تجربتنا الواسعة مع الحركة في الفضاء ومعرفتنا بها. ولكي نرى بالضبط ما يقوم به النَّسْخ ومدى عُمقه، سندرسه داخلياً، نَسْخاً فرعياً بعد آخر.

الحالات أمكنة

النَّسْخ: الأمكنة ← حالات

أمثلة: أنا في ورطة. لقد خرجت من الاكتئاب. إنه على حافة الجنون.

دخل في اكتئاب عميق. إنها على مقربة من الخَبل. نحن بعيدون عن السلامة هنا.

نعني بـ"الأمكنة" مناطق محصورة في الفضاء. كُلّ منطقة محصورة لها داخل وخارج وحدود. أن يكون المرء على حافة الجنون يعني أنه على حدود حالة يتواجه مع داخلها، والأهم هو هل سيتخطّى الحافّة.

وقد تكون المناطق المحصورة أيضاً ذات أحجام ومساحات وأبعاد مُختلفة. لِننظُرْ إلى "الاكتئاب العميق". هنا، تُتصوَّر حالة الاكتئاب منطقةً محصورة لها بُعد عمودي. البُعد العمودي تفرضه استعارة أُخرى معروفة، وهي السعادة فوق (**الشقاء تحت**). ويتطلّب تصوّرُ الاكتئاب العميق أنْ تُوجد مسافة هامة من الأعماق إلى الحدود، وهو ما يقتضي أنه إذا كنتَ في أعماق الاكتئاب، فإنك ستقطع مسافة طويلة لكي تخرج منه.

حَاوِلْ أنْ تتخيّل بناء تصوُّر لحالة من الحالات دون أنْ تجعلها منطقة محصورة في الفضاء. هل بإمكانك أنْ تبني تصوُّراً لحالة بدون داخلٍ وخارجٍ؟ بدون حدود، حاسمة كانت أم مُتدرّجة؟ بدون أمكنة داخلية بعيدة عن الحدود؟ حاولنا أن نبني تصوُّراً لحالة بدون هذه السِّمات المُرتبطة بالمناطق المحصورة في الفضاء، ولكننا لم نتمكّن من فعل ذلك. بإيجاز، تبدو الاستعارة التصوُّرية: **الحالات أمكنة** (أي مناطق محصورة في الفضاء) مركزية في تصوُّر الحالة. إنها ليست زُخرفاً أو إضافة تصوُّرية زائدة.

ولننظُرْ الآن إلى ثلاثة أنواع من البراهين التي تُؤكّد أنّ الحالات تُتصوَّر استعارياً مناطقَ محصورة في الفضاء. يرتبط بُرهان التعدّد الدلالي باستخدام عبارات مثل "في"، "خارج"، "حافة"، "عميق"، وما شابهها. لكُلّ لفظ من هذه الألفاظ معنى فضائي ومعنى يخصّ الحالات. يربط هذا النَّسْخ الفرعي هذه المعاني بطريقة نَسَقيَّة بالنسبة لكُلّ لفظ من هذه الألفاظ. بدون هذا النَّسْخ الفرعي، سيكون علينا أن نضع المعنيين كليهما بالنسبة لكُلّ لفظ وكأنهما ليسا مُترابطين. وهذا سيجعلنا نُغفل الطبيعة النَّسَقيَّة للعلاقة الجامعة بين هذه المعاني. إنّ النَّسْخ الاستعاري يُقيم تعميماً يشمل كُلّ حالات التوافق مُتعددة الدَّلالة هاتِه، حيث للّفظ الدالّ على منطقة مكانية محصورة معنى يُوافقه يدلّ على الحالة. وبذلك، فكُلّ لفظ أو مُركَّب يُبرِز العلاقة النَّسَقيَّة بين المعنى الفضائي للفَظ مُعين

ومعنى الحالة، يندرج في بُرهان التعدّد الدلالي الذي يُدلِّل على وجود النَّسخ.

الشكل الثاني من البراهين المُرتبطة بالنَّسْخ الاستعاري براهين استنتاجية. مثلاً، العُنصر الأول من كُلّ زوج من الأزواج أسفله عبارة عن شكل استنتاج صادق بصدد المناطق المحصورة في الفضاء. والعُنصر الثاني من كُلّ زوج من الأزواج أسفله عبارة عن شكل استنتاج صادق بصَدد الحالات. إنّ النَّسْخ الاستعاري للمناطق المحصورة في الفضاء في الحالات يَنسخ كُلّ شكل من أشكال الاستنتاج الصادق بصَدد المناطق المحصورة في أشكال الاستنتاج المُوافقة الصادقة بصدد الحالات.

- إذا كنتَ في منطقة محصورة، فإنك لستَ خارج هذه المنطقة المحصورة.
- إذا كنتَ في حالة، فإنك لستَ خارج هذه الحالة.
- إذا كنتَ خارج منطقة محصورة، فأنتَ لستَ في هذه المنطقة المحصورة.
- إذا كنتَ خارج حالة، فأنتَ لستَ في هذه الحالة.
- إذا كنتَ تُوجد في عُمق منطقة محصورة، فأنتَ بعيد عن أنْ تكون خارج هذه المنطقة المحصورة.
- إذا كنتَ تُوجد في عُمق حالة، فأنتَ بعيد عن أنْ تكون خارج هذه الحالة.
- إذا كنتَ على حافّة منطقة محصورة، فأنتَ إذن قريب من أنْ تكون في هذه المنطقة المحصورة.
- إذا كنتَ على حافّة حالة، فأنتَ إذن قريب من أنْ تكون في هذه الحالة.

إن النَّسْخ الاستعاري ينصّ على تعميم يشمل كُلّ حالات التوافُق الاستنتاجي هاتِه. كُلّ توافُق استنتاجي من هذه التوافُقات إذن يُبرهن على النَّسْخ. ولْنُسجّلْ أنّ هذا النَّسخ ذاته يُعمَّم ليشمل توافُقات التعدّد الدلالي والتوافُقات الاستنتاجية.

النوع الثالث من البراهين على هذه النُّسوخ الفرعية براهين شِعرية، وهي عبارات جديدة تُفهَم بموجب هذا النَّسْخ الفرعي. لِننظُرْ إلى السطر الشهير من السونيتة الثالثة والسبعين لشكسبير:

ذاتُ الموت الثانية، التي تُحْكِمُ الإغلاقَ على الكُلّ في الراحة

بالطبع، هناك عدد من الاستعارات التصوُّرية في هذا السطر (انظر، لمزيد من التفاصيل، أ1، لايكوف وتورنر 1989، الهامش 17). لِننظُرْ إلى "تُحكِم الإغلاقَ على الكُلّ في الراحة" . الراحة هنا حالة. يُشير الحرف "في" بصورة طبيعية إلى أنّ الحالة تُتصوَّر داخل منطقة محصورة في الفضاء . ولننظُرْ الآن إلى عبارة "تُحكِم الإغلاقَ". لا يُمكنك أنْ تُغلق على شيء إلا في منطقة محصورة في فضاء مادي. لأن الحالة تُتصوَّر عادة استعارياً بوصفها منطقة محصورة في فضاء مادي، أمكن شكسبير توسيع الاستعارة لتشمل إغلاق الموت على الناس في الراحة.

مثل هذه الوقائع ليست نادرة في المَتْن الشِّعري الإنكليزي. ويُشكّل كُلّ مثال منها بُرهاناً شِعرياً على أنّ الاستعارة التواضُعية موجودة، ما دام بالإمكان توسيعها بطُرق جديدة.

لا نعرف حالياً هل تُوجد تجارب نفسية تُقام من أجل اختبار واقعية هذا النَّسْخ، وإن كان من السهل إنشاء تجارب كهاتِه. أنْجِزْ رسمين:

رسم أ: دائرة مع سهم يخترق حدودها ويُشير إلى داخلها.

رسم ب: دائرة مع سهم يخترق حدودها ويُشير إلى خارجها.

والآن، دَعْنا نُنشئ مهمةً يقوم فيها المشاركون بتقديم إحدى هاتين الجُملتين:

جُملة أ: يُوجد جون في أزمة

جُملة ب: يُوجد جون خارج الأزمة

أولاً، عليك شحنُ المُشاركين بالمعلومات بأن تُقدِّم لهم أحد الرسمين. ثم قَدِّم إحدى الجُملتين واطلبْ منهم أن يضغطوا على زِرّ عندما يفهمون الجُملة.

والآن، انظرْ إلى هذين الافتراضين:

افتراض 1: تُتصوَّر الحالات استعارياً دواخلَ مناطق محصورة في الفضاء.

افتراض 2: لا تُوجد استعارة من هذا القَبيل. الحالات تصوُّرات مُجرّدة فَحَسْب. واستخدام "في" و"خارج" مع الحالات لا يتصل باستعمالها للإشارة إلى دواخل وخوارج مناطق محصورة في الفضاء المادي.

يُميّز الرسمان داخلَ المناطق المحصورة في الفضاء المادي عن خارجها. إذا كان الافتراض 2 صحيحاً، فإنه ينبغي ألا يُوجد فَرْق في الحُكم بين الرسمين، بما أنه لا يُوجد اتصال استعاري بين الحالات والمناطق المحصورة في الفضاء. إذا كان الافتراض 1 صحيحاً، فإنّ الرسم أ ينبغي أن يجعل المهمة أسرع مع الجُملة أ مُقارَنةً بالجُملة ب، والرسم ب ينبغي أن يجعل المُهمة أسرع مع الجُملة ب مقارَنةً بالجُملة أ.

الفكرة هنا أنّ إثبات أنّ استعارة **الحالات أمكنة** استعارة واقعية مَعرفياً هي مسألة تجريبية. نأمل أنْ تُنجَز تجارب من هذا النوع في المُستقبل.

يَكمُن مُخطّطُنا في الدخول إلى نَسْخ استعارة بنية **الحدث مكان**، وفحص النُّسوخ الفرعية التي تُكوّنها واحداً واحداً، ومُناقشة كل منها وفق ما قلناه عن استعارة **الحالات أمكنة**. سنضبطُ النَّسخ الفرعي. وسنُقدّم عدداً من الجُمل التي تُشكل بُرهان التعدّد الدلالي. وبعد ذلك سنُناقش عِدّة أنواع من البراهين -براهين التعدّد الدلالي، براهين استنتاجية، براهين شِعرية، براهين تجريبية- وربما أضفنا إليها براهين أُخرى تاريخية، أو إيمائية، أو ترتبط بلُغة الإشارات.

هذا الأمر قابل للإنجاز، وإن كان مُملّاً بعض الشيء. انطلاقاً من النُّسوخ الفرعية والجُمل التي تُكوّن بُرهان التعدّد الدلالي والبُرهان الاستنتاجي، يُمكن للقُرّاء أن يضمّوا الأدلة إلى بعضها. ولهذا السبب، سنختصر التقديم، وسنُقدّم بإيجاز الجُمل مع أشكال أُخرى من البراهين. وعندما نُحسّ أنّ الأمور ليست واضحة، سنُناقش صراحة أشكال البراهين بتفصيل.

التغيّرات

الحركات ← تغيّرات

خرجتْ من الأزمة. تجاوز مرحلة الخطر. دخل في حالة فرح غامر. وقع في مُشكلة. دخل في غيبوبة. لقد انزلق عميقاً في الجُنون. إذا عرضتَ الغسيل للشمس، فإنه ينتقل من البَلل إلى الجفاف خلال ساعة. الألبسة هي تقريباً بين البَلل والجفاف.

ينبني هذا النَّسخ الفرعي على النَّسخ الفرعي **الحالات أمكنة** ويُصوِّر تُغيّرَ الحالة بوصفه حركة أو انتقالاً من منطقة محصورة في الزَّمن إلى منطقة أُخرى. ويُوفِّر بُرهان التعدّد الدلالي أفعالاً وحروفاً وظروفاً دالّة على الحركة، مثل "خرج"، "تجاوز"، "دخل"، "وقع"، "من"، "إلى"، "بين". فكُلّ لفظ من هذه الألفاظ له معنى في مجال الحركة الفضائية، وله معنى آخر في مجال تغيّر الحالات. ويَنسخ النَّسخُ الفرعي **التغيّرات حركات** معانيَ الحركة في معاني تَغَيُّر الحالة التي تُوافقها.

- إذا انتقل شيء من مكان أ إلى مكان ب، فإنه يكون في المكان أ أولاً وبعد ذلك في المكان ب.
- إذا تغيّر شيء من حالة أ إلى حالة ب، فإنه يكون في الحالة أ أولاً وبعد ذلك في الحالة ب.
- إذا انتقل شيء من مكان أ إلى مكان ب خلال فترة من الزَّمن، فإنّ هناك نُقطة مُعينة يكون فيها بين المكان أ والمكان ب.
- إذا تغير شيء من حالة أ إلى حالة ب خلال مرحلة من الزَّمن، فإنّ هُناك نُقطة مُعيّنة يكون فيها بين الحالة أ والحالة ب.

كالسابق، نَفس النُّسوخ التي تربط المعاني المُوافقة للألفاظ "خرج"، "تجاوز"، "وقع"، "دخل"، "من"، "إلى"، "بين".. تربط أيضاً نَماذج الاستنتاج التي تُوافقها. ويُشكّل كُلّ توافُق يرصده هذا النَّسْخ بُرهاناً على النَّسْخ.

ثَمّة نوعان من أمثلة تَغَيُّر الحالة، ويُتصوَّران كِلاهما من خلال الحركة. الأول هو تغيّر الحالة المُتصل أو المُستمر، حيث نعثر على مُتّصِلٍ مُتدرِّج من

الحالات. ويُتصوَّر هذا النوعُ حركةً مُتصلة عبر أمكنة مُتصلة. النوع الثاني عبارة عن سَيرُورة، ويُتصوَّر مُتواليةً خَطيّة من الحالات. والسَّيرُورات تُتصوَّر من خلال حركات عبر مُتوالية خَطيّة من الأمكنة.

السببية

بما أنّ التغيّرات في الحالة تُفهَم بوصفها حركات أو انتقالات من منطقة محصورة إلى أُخرى، فإنّ التغيّرات المُسبِّبة للحالة تُفهَم بوصفها حركات قَسْرية من حالة إلى أُخرى. وبذلك، فإنّ استعارة **بنية الحدث مكان** تتوفر على النُّسْخين الفرعيين التاليين:

القوى ← الأسباب

الحركة القَسْرية ← السببية

وهذه بعض أمثلة أفعال الحركة القَسْرية التي تُستعمَل لإفادة السببية المُجرّدة:

حمل الرئيسُ البلادَ خارج الأزمة. رمَتْ كلمتُه بالحشود في السُّعار. قادها إلى الجنون. سحبت المفاوَضات الطَّرفين من شفير الحرب. دفعت به هذه التجربة نحو الانهيار. نقل خطابُه الناس إلى حالة من الهستيريا. جرّت الأخبارُ الاحتياطي إلى أرقام قُصوى.

إنّ الأفعال: "حمل"، "رمى"، "قاد"، "دفع"، "جرّ"، "ضغط"، "أقحم"، "تحرّك"، كُلّها أفعال دالّة على الحركة القَسْرية في معانيها المركزية والفيزيائية. غير أنها، في الحالات السابقة، تُستخدَم لإفادة السببية المُجرّدة: التغيُّر المسبَّب من حالة إلى أُخرى.

من الأهمية بمكان أن نُلاحظ أنّ كُلّ فعل من هذه الأفعال يُخصّص نوعاً مُختلفاً من الحركة القَسْرية. مثلاً، يتطلّب الفعلُ "حمل" في استعماله الفضائي إعمالاً مُستمراً للقوة. فالجُملة التالية: "حملتُ كأس ماء إلى خالد" تقتضي أنني كنتُ أُعمِل القوة على الكأس طيلة الزّمن الذي كان فيه هذا الأخير يتحرّك نحو خالد. وبصورة مُشابهة، يقتضي الفعل "حمل" في دلالته السببية المُجرّدة أنْ تتسع السببية عبر مرحلة تغيُّر الحالة. مثلاً، الجملةُ "حملتُ المتهمَ على الاعتراف" تقتضي أنْ

تنسحب القوة السببية على مرحلة التغيّر إلى الاعتراف. نفس الشيء يقال عن الجُملة: "حمل الرئيس البلادَ خارج الأزمة"، إذ تُوحي أنّ الأثر السببي للرئيس يتسع بصورة مُستمرة إلى أنْ تخرج البلاد من الأزمة.

ولنُقارنْ بين الفِعلين "حمل" و"رمى". إنّ الفعل "رمى"، وهو فعل حركة قَسْرية، يصف وضعيةً تُعمَل فيها قوةٌ بصورة لحظية أو لزمن قصير، وتظهر الحركة بعد زوال القوة: "رمى الصخرةَ خارج السياج". وبصورة مُشابهة، تنسحب القوة السببية للفعل "رمى"، في معناه السببي، بسُرعة أو لَحظياً ويظهر بعدها تغيّر الحالة المُترتّب عن ذلك-كما في "رمى انهيارُ البورصة بالبلاد في الاضطراب والفتنة".

إنّ أفعالاً مثل "حمل"، و"رمى"، و"قاد"، و"دفع"، و"جرّ"، و"نَقَل"، تُقدّم الدليلَ على وجود النَّسْخين: **الأسباب قوى**، **والسببية حركة قَسْرية**. يكمن بُرهانُ التعدّد الدلالي في كون كُلّ فعل له معنى مركزي في مجال الحركة القَسْرية مثلما يتوفّر على معنى سببي تواضُعي. في كُلّ حالة، يُربَط المعنى السببي نَسَقياً بمعنى الحركة القَسْرية من خلال النَّسخ: **السببية حركة قَسرية**. ويُعَدّ كلُّ لفظ من هذه الألفاظ دليلاً على هذه النُّسوخ.

يُقدِّم البرهانُ الاستنتاجي من خلال علاقة نَسَقيَّة بين منطق الحركة القَسْرية ومنطق السببية:

- الحركة القَسْرية: إعمال القوة يسبق الحركة أو يُرافقها.
- السببية: ظهور السبب يسبق تغيّر الحالة أو يُرافقه.
- الحركة القَسْرية: لم تكن الحركة لتظهر لولا إعمال القوة.
- السببية: لم يكن تغيّر الحالة ليظهر دون سبب.
- الحركة القَسْرية: ترتطم القوة بالكِيان الذي يتحرّك.
- السببية: يرتطم السبب بالكِيان الذي تغيّرت حالتُه.

في هذه الحالة، منطق السببية هو منطق الحركة القَسْرية، في ضوء النَّسْخين: **الأسباب قوى**، **والسببية قوة قَسْرية**. وكما سنرى، هناك أشكال منطق سببية أُخرى تُحدّدها استعارات أُخرى للسببية وللأحداث.

ليس من الصعب الإتيان ببراهين من الأمثلة الجديدة. فأفعال الحركة القَسْرية، مثل "قذف"، و"نزع"، و"زجّ"، و"سحب"، و"جرّ"، لا تملك معانيَ سببية مُجرّدة تواضُعية. ولذلك يُمكن استخدامها في العبارات الاستعارية الجديدة لإفادة سببية مُجرّدة. وهذه بعض الأمثلة:

قذَفَ انخفاضٌ مفاجئ للأسعار بالشركة في الفوضى. زجّ اختطافُ الفتاة بالبلاد في مُقاربة أمنية صارمة. جرّ الهجومُ الغادر الولايات المتحدة إلى الحرب العالمية الثانية. سحبت الولاياتُ المتحدة حلفاءها نحو مُعاهدة بصَدد حرب الخليج.

إنّ النَّسْخين: **الأسباب قوى والسببية حركة قَسْرية** سيَنْسخان بصورة مُنتجة ونَسَقيَّة معانيَ هذه الأفعال الدالّة على الحركة القَسْرية لأفعال من قَبيل "حمل" و"رمى" في المعاني السببية المُلائمة. ويُنجَز ذلك بواسطة هذه النُّسوخ التي تصل معانيَ الحركة القَسْرية لأفعال من قَبيل "حمل" و"رمى" بالمعاني السببية المُجرّدة التواضُعية. وهذه النُّسوخ ذاتها تصل أيضاً منطق الحركة القَسْرية بمنطق السببية.

في هذه النُّقطة، لدينا الكثير من الأدلة على وجود الأجزاء التالية من استعارة **بنية الحدث**:

الحالات أمكنة (دواخل مناطق محصورة في الفضاء).

التغيّرات حركات (إلى داخل أو خارج مناطق محصورة).

الأسباب قوى.

السببية حركة قَسْرية (من مكان إلى آخر).

اقتضاءات فَلْسَفية

قبل أن نُواصل تحليلنا لباقي استعارات **بنية الحدث**، علينا أن نتوقّف للحظة لنتساءل لماذا تحصل كُلّ هذه الأمور. ليست الاستخدامات السببية لأفعال من قَبيل "حمل"، و"رمى"، و"قاد"، و"دفع"، و"جرّ"، و"نَقَل"، و"قذف"، و"نزع"، و"زجّ"، و"سحب"، و"جرّ"... من الغرائب اللُّغوية، بحيث تُعبّر عِدّة ألفاظ عن

شيء واحد. الأمر الهامّ هنا أنّ هذه الأفعال، في معانيها السببية المُجرّدة، لا تُسمّي كُلّها نفسَ التصوُّر. كُلّ واحد منها يُسمّي تصوُّراً مُختلفاً بعض الشيء عن الآخر-أي يُسمّي شكلاً مُختلفاً من السببية المُجرّدة. لكُلٍّ منها منطقه الخاص، منطق مُختلف عن منطق الأفعال الأُخرى. وكُلٌّ منها ناتج عن شكل من الحركة القَسْرية المنسوخة في المجال المُجرّد للأحداث.

لكي نقف على ذلك، دعونا نحاول وضع تجربة أُخرى. لِننظُرْ إلى نوع السببية المُجرّدة التي تُميّز كُلّ جُملة من الجُمل أسفله:

أخرجَ البلادَ من حالة الفوضى. ألقى خطابُه بالحشود في نوبة من السُّعار. دفعته هذه التجربةُ نحو القِمة. جَرَّت التدابيرُ الأخيرة البلادَ إلى الاكتئاب. زَجّت بهم هذه المحنة في دائرة الأضواء. قَذَفَ انخفاضٌ مُفاجئ في الأسعار بالمنطقة الفلاحية في الفوضى. اختطافُ تلك الفتاة اقتلعَ الشعور بالأمان من المواطنين. جرَّت الولايات المتحدة حُلفاءها إلى ارتكاب حرب الخليج.

والآن، لنحاولْ بناء تصوُّر كُلّ هذه الأنواع الخاصة للسببية بشكل مُجرّد صِرف، دون تصوّرها من خلال الحركة القَسرية. نشكّ في استطاعتنا فعلَ ذلك. يبدو أنّ استعارة السببية حركة قَسْرية استعارة ضرورية في تصوّرنا لأشكال السببية المُجرّدة. بما أنّ تصوُّر السببية ينبغي أن يشمل كُلّ أشكاله المُمكنة -أي كُلّ حالاته الخاصة- فإنه يستتبع ذلك أنّ استعارة السببية حركة قَسْرية تُعَدّ جُزءاً حاسماً ومُكوّناً في تصوُّر السببية.

الأعمال

في استعارة بنية الحدث مكان، تُعتبَر الأعمالُ حركات يُنجزها المُنفّذ اعتماداً على قوّته الخاصة. بعبارة أُخرى، فإنّ:

الأعمال حركات مُندفعة ذاتياً

يأتي البُرهان على هذا النَّسْخ من اقتضاءاته: إذا كانت الأعمال تُتصوَّر حركات مُندفعة ذاتياً، فإن المظاهر التالية في الأعمال ينبغي أن يتمّ تصوّرها مظاهرَ مُوافِقة للحركة:

المُساعدة على العمل مُساعدة على الحركة

كيفية العمل كيفية للحركة

العمل الـدقيق حركة دقيقة

سُرعةُ العمل سُرعةٌ في الحركة

الحرية في العمل انعدام لما يُعيق الحركة

توقيف العمل توقيف للحركة

وهذا ما يحصل فعلاً، كما تُبيّن الأمثلة أسفله. يأخذ كُلّ مثال لُغتَه وبنيته الاستنتاجية من الحركة، ولكن كُلّاً منها ينسحب على الأعمال عامة.

- المُساعدة على العمل مُساعدة على الحركة

الحصول على المنحة أعطانا تلك الدفعة التي كان المشروع بحاجة إليها.

لولا دعمُ الأصدقاء لما تقدّم عملُنا.

- كيفية العمل كيفية للحركة

إننا نسير بُخطى جبارة. قفزنا على مجموعة من الأمور. شقّ طريقه بصعوبة. إنه عاجز عن المتابعة. إنه يتراجع. إنها تتلكأ. إنه يسير وفق منهجية صارمة.

- الحرص في العمل حرص في الحركة

يمشي على قشور البَيض. يسير على رمال مُتحرّكة. يمشي على الصِّراط.

- سُرعة العمل سُرعة في الحركة

تَـحرَّكْ! إنه "يطير" في العمل [عربية مغربية]. يشتغل بسُرعة البرق. حافظ على هذا الإيقاع. المُستجدات أبطأت زحفه. إنه يُحقق طفرات كُبرى. إنه يسير سير السلحفاة.

- الحرية في العمل انعدام لما يُعيق الحركة

يا عمّال العالم، تخلّصوا من سلاسلكم! لا أريد ما يُعطّل عملي أو يُعيقه. أُحسّ بنفسي محبوساً في هذا العمل. هناك كوابح كثيرة. حبسني هذا الزواج. عليك تكسير روتينك اليومي.

◆ توقيف العمل توقيف للحركة

سأضع حدّاً لصَخبه. أوقفوا المشروع. وما لبث أن وصل العمل إلى التوقّف التام .

الصعوبات

بما أنّ العمل يُتصوَّر حركةً مُندفعة ذاتياً، فإنّ الصعوبات في العمل تُتصوَّر شيئاً قد يُعيق الحركة.

الصعوبات عوائق للحركة

هناك على الأقل خمسة أنواع من الصُعوبات تُوافق خمسة أنواع من عوائق الحركة: العوارض، وتضاريس المجال، والأعباء، والقوى المُضادة، وانعدام مصدر للطاقة.

ولنبدأ بالعوارض:

تخطّى طلاقَه وتجاوَزه. تغلّب خالد على خجله. إنها تُحاول مُراوغة القوانين وتلافيها. لقد عبَرَ محنتَه. إنه يُواجه الحائط. لقد عزلناه في رُكن.

في كُلّ حالة من هذه الحالات، يُستورَد أحد مظاهر المجال-المصدر للبنية الاستنتاجية ويُوضَع في المجال-الهدف. ولنبدأ بجُملة "تخطّى طلاقَه وتجاوَزَه". في المجال الفضائي، إذا تخطّيتَ بعضَ العراقيل الفيزيائية، مثل الحائط أو التلّ أو الجبل، التي قد تعترض طريقك نحو وِجهتك، فإنك تُواجِه العائق، وتحتاج إلى طاقة إضافية لتتجاوزه، وبعد ذلك يكفُّ عن أن يكون عائقاً. وتنسخ استعارةُ **بنية الحدث** هذه البنية الاستنتاجية في مجال الأحداث. إذا كان قد تجاوز طلاقه وتخطّاه، فإنه واجهه، وكان لا بُدّ له من طاقة إضافية لتجاوزه، وبعد أنْ تجاوزه، لم يَعُدْ صعوبةً.

وعلى غِرار هذا، في المجال الفيزيائي، إذا تلافيتَ عائقاً من العوائق، فإنك لا تُواجهه، ولكن لا بُدّ لك من طاقة إضافية لتجنّبه. تَنسخ استعارة **بنية الحدث** هذه البنية الاستنتاجية في مجال الحدث كما يلي: إذا راوغتَ القوانين، فإنك لا تُواجهها، ولكن لا بُدّ لك من طاقة إضافية لتجنّبها.

وتسلك الصعوبات التي تُتصوَّر تضاريسَ للمكان، نفس السلوك. إذا كنتَ عالقاً فيزيائياً في مستنقع، فإنه من الصعب عليك أنْ تتحرّك قُدُماً، وسيكون هناك شكّ في قُدرتك على بلوغ وِجهتك. وعليه، إذا كنتَ عالقاً في مشروع ما، فإنه يصعب عليك أنْ تتقدّم على الإطلاق، وسيكون هناك شكّ في إمكان بلوغك غايتك، أي نجاحك في المشروع.

في كُلّ حالة من الحالات الآتية، تُنسَخ لغةُ العوائق الفيزيائية للحركة ومنطقُها في لُغة صعوبات بلوغ الأهداف ومنطقها:

تضاريس المكان:

إنه يُواجه مُخطّطاً كُلّه جبال ووديان عميقة. وكأننا نصعد الجبال. نشقّ طريقنا عبر غابة من الضوابط الكابحة. نحن عالقون في هذه الحيثيات.

الأعباء:

إنه يتحمّل الكثير من الأعباء. لقد أثقلت عليه كثرة المهامّ. إنه يحاول تحمّل عبء المسؤولية. على عاتقه الكثير من المسؤوليات.

القوى المضادة:

كُفَّ عن دفعي! إنها تقوده من أنفه (تجعله طوع أمرها). إنه يُسنِد ظهرها.

انعدام مصدر الطاقة:

لا طاقة لي للاستمرار. نفدت طاقتُه. نحتاج إلى تجديد طاقاتنا.

حرية العمل

عندما يتحدّث الفلاسفة عن تصوُّر الحرية، يتحدّثون دوماً عن حرية الإرادة والمشيئة، أو الحرية السياسية. وكِلا التصوُّرين يرتكزان بدورهما على مفهوم أكثر قاعدية لحرية العمل. وهذا المفهوم يُتصوَّر من خلال استعارة بنية الحدث. يُتصوَّر العملُ في استعارة بنية الحدث حركةً تندفع ذاتياً، وتُعتبَر الصعوباتُ التي تعتري العملَ أشياء تعترض هذه الحركة المُندفعة ذاتياً وتُعيقها. وبهذا، فحرية العمل هي غياب ما يُعيق الحركة المُندفعة ذاتياً.

حرية العمل هي غياب عوائق للحركة

تبعاً لهذا، فإنّ بلوغ الحرية يُتصوَّر إقصاءً وإزالةً لعوائق الحركة: كسر السلاسل، الإفلات من الحبس، هدم الأسوار، فتح الأبواب، الخروج من الحفر، تصفية الأجواء، تعلُّم المشي... وهلمّ جَرّاً.

الغايات والوسائل

تُتصوَّر الأهدافُ والغايات، في استعارة بنية **الحدث**، وِجهات يتمّ بلوغُها.

* الأهداف والغايات وِجهات

الدليل على هذا النَّسْخ الفرعي هو مجموع اقتضاءاته والوسائل اللُّغوية التي تُعبِّر عنه. في كُلّ حالة، يتمّ استدعاء لغة ومنطق الحركة نحو وِجهة معينة أو بلوغها أو عدم بلوغها، من مجال المصدر، الذي يفيد الحركة عبر الفضاء، فيُستخدَم للتحدّث عن بلوغ الأهداف أو الإخفاق في بلوغها.

* بلوغ هدف هو الوصول إلى وِجهة

بلغنا النهاية. إننا نرى الضوء في نهاية النفق. لم يبق لنا سوى خُطوات. إننا نُوجَد حيث نريد أن نذهب. هدفنا ما زال الطريق إليه طويلاً.

* انعدام الهدف انعدام للاتجاه

إنه يلفّ. لا يكفّ عن الدوران. إنها تُجذّف بدون اتجاه. ينقصه الاتجاه. إنه يدور في حلقة مفرغة.

* الوسائل مسارات

اسلُك هذا الطريق. نهجتُ سبيلاً آخر. اخترْ أي طريق تريد. كيفما كان مذهبُك، فأنا أحترمه.

هذه النُسوخ البسيطة يُمكن مُراكبتُها على بعضها فنحصل على نُسوخ استعارية مُعقّدة:

الأهداف وِجهات

نُضيف إليها:

العمل حركة مُندفعة ذاتياً

فتُعطينا:

العمل الهادف حركة مُندفعة ذاتياً نحو وِجهة.

عندما نضع فَهْمَنا للأهداف بوصفها وِجهات وللأعمال بوصفها حركات مُندفعة ذاتياً معاً، نحصل على تصوُّر للعمل الهادف بوصفه حركة مُندفعة ذاتياً نحو وِجهة. وكما رأينا آنفاً، فالبُرهان على هذا يكمن في مجموع الاقتضاءات وفي الأشكال اللُّغوية التي تُعبّر عنها.

- الشروع في عمل هادف هو الشروع في السير على مسار:

نحن بدأنا للتوّ. قُمنا بالخطوة الأولى. دَشَّنّا مساراً.

- إحراز تقدّم عبارة عن حركة إلى الأمام:

إننا نسير نحو الأمام. دعنا نمشي قُدُماً في مشروعنا. إنه يتجه قُدُماً بخُطوات عملاقة. قُمنا بطَفرات عديدة إلى الأمام:

- مقدار التقدّم هو المسافة المقطوعة:

قطعنا مسافة طويلة. غطّينا مجالاً واسعاً. قَدِمْنا من بعيد.

- تعطّل التقدّم عبارة عن تَقهقر (حركة إلى الوراء):

لقد انزلقنا إلى الخلف. نحن نتقهقر ونرتدّ إلى الوراء. لقد انقلبنا على أعقابنا. جاء الوقت الذي يجب أن نعود فيه من حيث أتينا.

- التقدّم المُتوقع عبارة عن برنامج سفر، وبرنامج المسافر يبلغ وِجهات مُعدّة مسبقاً في أوقات معروفة سلفاً:

نحن مُتخلّفون عن أجندة هذا المشروع. قُمنا بالشروع رأساً في العمل. إنني أحاول أن أصل إلى نسبة كبيرة من العمل. حصلت أخيراً على تَزحزح صغير.

- انعدام التقدّم انعدام للحركة

نحن في توقّف تام. إننا لا نصل إلى أيّ مكان. إنه لا يتحرّك إطلاقاً. لن نصل إلى أي شيء بهذه الطريقة. هذا لن يجعلنا نبلغ النتائج المرجوة.

الأحداث الخارجية

من بين أهم النُسوخ الفرعية في استعارة بنية الحدث مكان ذلك النَّسْخ المُستخدَم في تصوُّر الأحداث الخارجية. تخيّلْ أنك تُحاول أنْ تبلغ هدفاً، يُتصوَّر بُلوغاً لِوِجهة من الوِجهات. الأحداث الخارجية إما قد تُساعدك أو تُعيقك. ولذلك تُتصوَّر أشياءَ كبيرةً مُتحرّكة، أو مواد قد تُمارس قوة عليك، فتُساعدك على التحرّك نحو وِجهتك أو تُعيق حركتك. تُعبّر اللُّغة عن ثلاث حالات خاصة: أشياء عامة جدّاً (تُسمّى أموراً)، وسوائل أو موائع خاصة، وأحصنة.

الأشياء الخارجية أشياء كبيرة مُتحرّكة

الحالة الخاصة 1: الأُمور (أو الأشياء)

كيف تسير الأُمور؟ تبدو الأُمور في صالحي، وليست ضدّي هذه الأيام. تتّخذ الأمور مُنعطفاً سيئاً. الأمور تُعاكسني. تنقلب الأشياء نحو الأسوأ. الأُمور تشقّ طريقها بشكل جيد. الأُمور تسير وفق ما أشاء.

في قولنا "الأُمور تسير وفق ما أشاء"، تتحرّك الأحداث الخارجية، التي تُتصوَّر أشياء تُمارِس قوة، في الاتجاه الذي أريد أن أسير فيه، مما يُساعدني على الوصول إلى وِجهاتي، وبالتالي بلوغ أهدافي. وفي قولنا "الأُمور تُعاكسني"، نجد أنّ عكس هذا هو الصحيح. القوة تُعتبَر هنا عائقاً لحركتي نحو وِجهاتي، وبذلك تُعيق تقدّمي نحو بلوغ أهدافي.

الحالة الخاصة 2: السوائل والموائع

سيَجرفك التيار الدافق. لقد غرقت، وأحاول أن أحافظ على رأسي فوق الماء. مدُّ الأحداث. رياح التغيير. جريان التاريخ. إنه في بحر مُتلاطم الأمواج بدون مِجداف. كُلّنا على نفس القارَب.

إذا كُنا "كُلّنا على نفس القارَب"، فإننا نُواجه كُلّنا نفس القوى الخارجية التي تُحرّك القارب في هذا الاتجاه أو ذاك. قوة الموج ستأخذنا إلى نفس الوِجهة

النهائية -نفس الحالة النهائية. وإذا غرق القارب، لن يبلغ أيٌّ منا أهدافه. ويكمن الاقتضاء هنا في أنّ ميزتنا الجماعية هي التي تُحافظ على القارب وُتنجيه من الغرق.

في قولنا "سيجرفك التيار الدافق"، تُشكّل الأحداث الخارجية سائلاً كالنهر الذي يتدفّق بقوة إلى درجة أنه ليس بإمكانك أنْ تصل إلى وِجهة لا يأخذك النهرُ إليها. وبذلك، فإنّ أيّ مجهود يُبذَل في سبيل الوصول إلى أيّ وِجهة أخرى (وبلوغ أي هدف لك) يُعَدّ غير ذي جدوى. فما عليك إلا أنْ تتبع مسار تدفّق الأحداث الخارجية لتقف على مآلِك.

هُنا، كما في حالات أُخرى، ثَمّة معرفة بصَدد حالة خاصة في المجال المصدر (الوجود في نفس القارب، أو الخضوع لجريان نهر بقوة قاهرة) تُنسَخ بواسطة النُسوخ العامة في المجال الهدف للأحداث.

الحالة الخاصة 3: الأحصنة (الخيول)

حاوِل التحكّم في زِمام الأمور. لا تُطلق العَنان.

أوقِف خيولَك الجامحة!

Hold your horses. Wild horses couldn't make me go. 'whoa!'

(تُقال عندما تبدو الأشياء خارج السيطرة).

تشير "wild horses" (الخيول البَريّة) هنا إلى "أشدّ قوى خارجية مُمكنة". أما "hold your horses" (تَحَكَّمْ في خيولك) فتُستخدَم عندما يكون أحدهم على أُهْبة القيام بشيء بتهوّر، كما لو كانت إحدى القوى الشديدة تُحرِّك الشخص. وهذا أحد الأمثلة المُفضّلة، لأنه يُبيّن كيف يُحتفَظ ببعض الصُور التاريخية التي ترسّخت عبر آليات ثقافية (أفلام تظهر فيها خيول وأحصنة تُولّي الأدبار، تدفع عربات مجرورة أو مَركبات لنَقْل المسافرين) في النَّسَق التصوُّري واللُّغوي الحالي. في هذه الحالة، كما في الحالات الأُخرى، تكمن المسألة في التحكّم في الأحداث الخارجية، التي تُتصوَّر كِيانات كبيرة مُتحرّكة قادرة على مُمارسة القوة عليك. هذه الكِيانات هنا هي الخيول، التي يُمكن التحكّم فيها بالقوة والمهارة والانتباه، وإلا خرجت عن السيطرة والتحكّم. تُركّز هذه الحالة إذن،

على الأحداث الخارجية التي يُمكن التحكّم فيها، ولكن ذلك يتطلّب القوة والمهارة والانتباه، إنْ أردنا ممارسة هذا التحكّم.

أنشطة المدى الطويل

أنشطة المدى الطويل رحلات

في الأخير، دَعونا ننظر في الرحلات. تستغرق الرحلة مُدّة كبيرة من الزَّمن، وتُغطي مجالاً واسعاً، وتتطلّب دوماً التوقّف في عدد من الوِجهات (المراحل) طوال الطريق قبل بلوغ الوِجهة النهائية، إن وُجدَت. بالنظر إلى بقية استعارة بنية **الحدث**، تُوافق الرحلاتُ أنشطةً طويلة المدى، وتتضمّن دوماً عدداً من الأهداف الوسيطة. والأهداف الوسيطة وِجهات وسيطة، والهدف النهائي هو الوِجهة النهائية، والأعمال المُنجَزة حركات، والتقدّم حركة نحو وِجهة، وحالة البدء هي مكان البدء، وتحقيق الهدف هو الوصول إلى الوِجهة النهائية. كُلّ مظهر من مظاهر المجال المصدر في استعارة بنية **الحدث** قد يظهر في نوع من الرحلات، وبذلك تكون الرحلات ذات فائدة كبيرة في الحديث عن الأنشطة طويلة المدى من أنواع مُختلفة.

قد تكون للرحلات وِجهات مُحدّدة سلفاً أو نهائية، وقد لا تكون لها. بعض الرحلات عبارة عن تجوال فَحَسْب. بعضها الآخر مُبَنْيَن جُزئياً بوِجهات وسيطة، وقد تكون مُبهمة، ولكن بدون وِجهات نهائية. وبعضها الآخر مُصمَّم بشكل دقيق، بمسار ووِجهات مُحدَّدة بالكامل ببرنامج زمني. إنّ المُرونة التي تُميّز تصوُّر الرحلة تجعله ذا فائدة قُصوى في الفكر الاستعاري.

مُلخص

قمنا بجولة عبر فرع **المكان** في استعارة بنية **الحدث**. وهي من بين أعمق الاستعارات وأكثرها استعمالاً في نَسقنا التصوُّري، ذلك أنها تُـبيّن الوسائل الجوهرية المُعتمدة في بناء أشدّ تصوّراتنا قاعدية: الحالات، التغيّرات، الأسباب، الأعمال، الصُّعوبات، حرية العمل أو التصرّف، والأهداف. وقد توصّلنا إلى أنّ تجربتنا الـمُنتشرة للحركة عبر الفضاء هي أساس نَسق استعاري

واسع نتمكّن بواسطته من فَهم الأحداث، والأسباب، والعمل الهادف. هذه الاستعارات جوهرية في استدلالنا وفكرنا، وتُحدِّد مُختلف أشكال منطق السببية التي تعرّضنا إليها. ورَغم هذا، سنرى أنّ هناك أنسِقة أُخرى وأشكال منطق أُخرى للسببية.

ثُنائية بنية الحدث

في النقاش الذي خصّصناه لتصوّر الزّمن، رأينا أنّ الاستعارتين الفضائيتين للزّمن تُشكلان ثُنائية -إنهما استعارتان تتراكبان في المُحتوى وتختلفان في التوجّه شخصية-خلفية. وهكذا، فالزّمن، في استعارة **الزّمن المُتحرّك**، يتحرّك بينما المُلاحِظ مُستقرّ، أما في استعارة **المُلاحِظ المُتحرّك**، فالملاحِظ يتحرّك بينما الزّمن مُستقر. ونجد في **بنية الحدث** ثُنائية استعارية من هذا القَبيل.

تشريح بنية الحدث

يُركّز ما أسميناه استعارة **بنية الحدث مكان على الأمكنة**. فالحالات تُتصوَّر أمكنة (مناطق محصورة في الفضاء). وهذا النَّسخ التمهيدي يُثبِّتُ إمكانات تصورَيْ التغيّر والسببية. فاستعارة **التغيرات حركات** تتألّف مع استعارة **الحالات أمكنة** لـتُعبّر عن تغيّر في كِيان مُعيّن باعتباره حركة لهذا الكِيان من مكان إلى آخر. وتتألّف استعارة **الأسباب قوى** مع هذه للحُصول على بناء تصوُّري للسببية باعتبارها حركة قَسْرية لكِيان من مكان إلى آخر.

مع الوسائط (parameters) الاستعارية المُثَبَّتة، تكون النُّسوخ الأُخرى مُحدَّدة بشكل جيد. الأهداف تُتصوَّر طبيعياً أمكنةً مرغوباً فيها-وِجهات يُريد المرء أن يبلغها. والحركات المُندفعة ذاتياً، حيث يُمارس المُنفّذ قوة على نفسه لينتقل، تُوافِقُ بصورة طبيعية الأعمالَ. وعوائق الحركة والمسارات نحو أمكنة منشودة تُوافق طبيعياً الصُّعوبات والوسائل. وبإيجاز، فالوسيط الأساسي هو **الحالات أمكنة**. وبما أنّ **الأسباب قوى والتغيرات حركات**، فإنّ الباقي يتفق مع ذلك.

الثُنائية

لاستعارة **الحالات أمكنة** مثنّى، وهو استعارة **الصّفات مُمتلكات**، حيث تُعتبر

النعوتُ أشياء تُمتلك. وهكذا، يُمكن أن يكون عندك ألم في الرأس، أو طبعٌ هادئ، أو شُهرة كبيرة. ولمُلاحظة أحد الفُروق الدقيقة، لِننظُرْ إلى ما يلي:

خالد في أزمة (الصّفات أمكنة)

خالد عنده أزمة (الصّفات مُمتلكات)

في الحالة الأولى، تُتصوَّر الأزمةُ مكاناً يُوجد فيه خالد؛ في الحالة الثانية، تُعتبَر شيئاً يُمكن أن يكون عندك. يُمكن اعتبار الفَرْق بين الحالتين تحوُّلاً بين الشخصية والخَلفية. في الحالة الأولى، خالد شخصية والأزمة خَلفية تتموقع الشخصية بالنظر إليها. في الحالة الثانية، خالد خَلفية والشخصية، أي الأزمة، تَتموقع بالنظر إليه. وبالطبع، فالخَلفيات قارّة وثابتة، والشخصيات كِيانات تتحرّك بالنظر إليها.

تتألف استعارة **الصّفات مُمتلكات** مع استعارتي **التغيّرات حركات** و**الأسباب قوى** لتُشكّل نَسقاً ثُنائياً **لبنية الحدث**. إذا تُصوِّرَت صفةٌ من الصفات شيئاً مملوكاً، فإن إضافة استعارة **التغيّرات حركات** تجعل التغيّر استعارياً اكتساباً أو حيازة لشيء مملوك (حيث ينتقل الشيءُ إليك)، أو فُقداناً لشيء مملوك (حيث ينتقل الشيء منك). وبذلك، فإن خالداً لا يكون عنده ألم في الرأس فَحَسْب، بل قد يأتيه هذا الألم، وقد يذهب عنه.

تبعاً لهذا الرأي الذي يَعتبر التغيّرَ اكتساباً أو فُقداناً، تُعطي استعارةُ **الأسباب قوى** تصوُّراً للسببية بوصفها حركة قَسْرية لشيء مملوك إلى أوْ مِن كِيان ما. ومعنى ذلك أنّ السببية يُمكن اعتبارُها إما عطاء أو أخذاً. وعليه، فإن الضجيج يُمكن أن يعطيك صُداع الرأس، وبإمكان قرص الأسبرين أن يأخذه.

بإيجاز، ثَمّة فرع مُرتبط بالشيء في استعارة **بنية الحدث** مع النَّسخ التالي:

الصفات مُمتلكات

التغيّرات حركات للمُمتلكات (حِيازة أو فُقدان)

السببية تحويل للممتلكات (عطاء أو أخذ)

ويُعطي هذا النَّسْخُ أمثلةً من قَبيل:

عندي صُداع في الرأس (صُداع الرأس مُمتلَك)

لم أَنَلْ سوى صُداعٍ في الرأس (التغيّر اكتساب-حركة إلى)

ذهب صُداع الرأس (التغيّر فُقدان-حركة من)

أعطاني هذا الضجيج صُداعاً (السببية عطاء-حركة إلى)

أزال قرصُ الأسبرين الصُّداعَ (السببية أخذ-حركة من)

بل إنّ التوازي بين فرعيْ المكان والشيء في استعارة **بنية الحدث** يتّسع أكثر. إذا كانت الأهدافُ تُتصوَّر في إطار ثُنائية المكان أمكنةً منشودة (وِجهات)، فإنها تُتصوَّر في ثنائية الشيء أشياءَ منشودة (أشياء تريد أنْ تحصل عليها). ويُمكن رُؤية مركز الثُّنائية ببساطة من خلال التقابل التالي:

استعارة بنية الحدث مكان

الحالات أمكنة

التغيّرات حركات (إلى أو من أمكنة)

السببية حركة قَسْرية (إلى أو من أمكنة)

الأهداف أمكنة منشودة (أو وِجهات)

استعارة بنية الحدث شيء

الصّفات مُمتلكات

التغيّرات حركات للمُمتلكات (حِيازة أو فُقدان)

السببية تحويل للمُمتلكات (عطاء أو أخذ)

الأهداف أشياء منشودة

الأهداف في فرع الشيء

لِننظُرْ الآن في بعض تفاصيل استعارة **بنية الحدث شيء**. تبعاً للنَّسْخ الفرعي:

الأهداف أشياء منشودة، يُتصوَّر تحقيق هدف من الأهداف حِيازةً لشيء منشود.

حِيازة شيء منشود ← تحقيق هدف

أمثلة: لقد تسلَّم عملَه للتو. كنت أقبض على المال والجاه، ولكنهما أفلتا من قبضتي. إذا وجدتَ فرصة في الترقّي، فاذهب إليها ولا تَدعْها تفلت منك. كنتُ قريباً من البطولة العالمية، ولكنها أفلتت مني. كاد أن يضع يده على مزرعة جونسون، ولكنها انسلّت من بين أصابعه. إنه يُلاحق حُلماً مُستحيلاً. إنه يُتابع عملَه. أَمسك بالفرصة. إِرْتَمِ على الفرصة.

لهذا النَّسخ الفرعي بنية فرعية خاصة واسعة ومُمتدة. من الحالات الخاصة للشيء المنشود أنه شيء يُؤكل. وهذه الحالة الخاصة يُتواضَع بشأنها في نَسق بنية الحدث، مما يُعطي النَّسخ الفرعي:

* تحقيق هدف حصولٌ على شيء يُؤكل

تذوّقْ طعم الانتصار. كُلّ المهن الجيّدة تمّ التهامها. إنه نَهِمٌ للنجاح. الفرصة أسالت لعابي. إنها فُرصة تتحلّب لها الأفواه.

والطُّرق التقليدية في الحصول على ما يُؤكل هي القَنْص والصيد والزراعة. كُلّ حالة من هذه الحالات الخاصة تجد مكانها في التواضُع القائم في نَسق بنية الحدث، مما يُعطي بنية فرعية استعارية مُنتشرة. وهكذا نجد القَنْص والصيد والزراعة مُستخدمة كُلّها في تصوُّر مُحاولة تحقيق هدف من الأهداف.

* مُحاولة تحقيق هدف قَنصٌ

إنني أعمل على اقتناص هذا المنصب. صِدتُ ترقية. غَدت الميدالية في الجِراب. إنه يُصوِّب في اتجاه التعويضات التي سيجنيها في حال فوزه. أرمي إلى الاشتغال في السينما. أخاف أن أكون أخطأتُ حظي. (الطريقة النَّمطية للقَنْص هي استعمال القذائف وما أشبهها).

* مُحاولة تحقيق هدف صيدٌ

إنه يتصيّد المدح. ["صَيَّدْتْ طوموبيلَة مَزْيانَة" حرفياً: "اصطدتُ سيارة جيدة"، عربية مغربية]

* محاولة تحقيق هدف زراعةٌ

جاء وقت حصد الجوائز. هذا العمل شجرة ذات فواكه. هذه ثمار عمله. نضج العمل وجاء أوانُ قطف ثماره.

وهكذا يُمكن تمثيل استعارة بنية **الحدث شيء** كالتالي؛ حيث تُشير التفرّعات إلى بنية سُلّمية للحالات الخاصة.

استعارة بنية الحدث شيء

- الصّفات مُمتلكات
- التغيّرات حركات للمُمتلكات (حِيازة أو فُقدان)
- السببية تحويل للمُمتلكات (عطاء أو أخذ)
- الأهداف أشياء منشودة
- تحقيق هدف حِيازةٌ لشيء منشود
- تحقيق هدف هو الحصول على شيء قصد أكله
- محاولة تحقيق هدف قنصٌ
- محاولة تحقيق هدف صيدٌ
- محاولة تحقيق هدف زراعةٌ

الاقتضاءات الفَلْسَفية لثُنائية بنية الحدث

إنّ كوننا نستطيع القيام بقَلْب شخصية-خلفية في الإدراك -كما هو الأمر مع مُكعبات نيكر Necker cubes[1]- يُشير إلى أنّ نظام شخصية-خَلْفية عبارة عن بُعد مُنفصل في المعرفة. بعبارة أُخرى، هناك مظاهر أُخرى للمشهد يُمكن الاحتفاظ بها ثابتة وقارّة عندما يمسّ التغييرُ نظامَ شخصية-خَلْفية. غير أنّ اختياراً مُعيناً للشخصية والخَلْفية أمر ضروري. فالإدراك يتطلّب اختيار شخصية-خَلْفية. إننا

(1) مُكعّب نيكر هو تمثيل المُكعّب المُكوّن من 12 خطاً مستقيماً تتوازى كُلّ أربعة منها، مما يُعطي رسم المُكعّب. ويُستعمل مُكعّب نيكر في مُهاجمة نظريات المعرفة القائمة على ما يُسمى الواقعية الساذجة. إننا نرى مُكعّباً ولكن لا وجود للمُكعّب في الواقع. ما يُوجد هو شكل ذو بُعدين ومُكوّن من 12 خطاً. إننا نرى ما ليس موجوداً في الواقع. هذا يُؤكد ما يُسمى الواقعية التمثيلية. (المترجم).

لا نُدرك المشاهد التي تتّسم بالحياد إزاء الشخصية والخَلْفية.

تُذكرنا ظاهرة الثُّنائية أنّ هذا الأمر ينسحب على التصوُّرات. الثُّنائيات الاستعارية قد تكون مَقلوبات (أو معكوسات) شخصية-خَلْفية لبعضها البعض، ولكن اختيار الشخصية والخَلْفية ضروري بالنسبة للتصوّرات البشرية. وعليه، لا وجود لاستعارة بنية حدث مُحايدة مع مجال مصدر مُحايد بين الشخصية والخَلْفية. على عكس ذلك، ما يُوجد عبارة عن نُسختين مُتعارضتين تماماً.

إنّ الشخصية والخَلْفية مظهران من مظاهر المعرفة البشرية. إنهما ليستا من سِمات الواقع الموضوعي المُستقل عن الذِّهن. وبذلك، فإنّ التوجّه شخصية-خَلْفية يكاد يغيب في الأبحاث في التصوُّرات التي أنجزها التقليد القائم على النزعة الموضوعية، حيث يتأسّس المعنى على صدق "موضوعي" مزعوم، وليس على المعرفة البشرية. بالنسبة للتصوّرات البشرية، تُعدّ التمايزات شخصية-خَلْفية حاسمة.

وتصبح أهميتها الفَلْسَفية جليّة عندما ننظر إلى ثُنائية بنية الحدث. لِننظرْ إلى السببية. تُتصوَّر السببية بشكل مُختلف في استعارَتي بنية الحدث:

- المكان: السببية هي الحركة القَسْرية لكِيان ما (الكِيان المُتأثر) إلى مكان جديد (الأثر)

الشخصية = الكِيان المتأثر

الخَلْفية = الأثر

مثال: "ألقى الخطابُ بالجماهير (الشخصية) في حَيْرة كبيرة (الخلفية)"

- الشيء: السببية تحويل شيء مُمتلك (الأثر) إلى أو من كِيان ما (الكِيان المُتأثر)

الشخصية = الأثر

الخَلْفية = الكيان المتأثر

مثال: "أعطت هذه الموسيقى الصاخبة الصُّداع (شخصية) لكُلّ ضيوف الحفل (خَلْفية)"

لهذين البناءين التصوُّريين للسببية توجّهان مُتعارضان للشخصية-الخَلْفية. في استعارة المكان، الكِيان المُتأثر هو الشخصية؛ وهو يتحرّك نحو المكان الجديد (الخَلْفية). في استعارة الشيء، الأثر هو الشخصية؛ وهو يتحرّك نحو الطَّرف المُتأثر (الخَلْفية).

لكن الفرق بين الشخصية والخَلْفية في هذه الحالات يقود إلى فَرْق إضافي. في الحالتين معاً، تُتصوَّر الشخصية مُتحرّكة، والخَلْفية قارّة. وفي الحالتين معاً، هناك قوة مُسبِّبة تنسحب على الشخصية، إذ تُحرِّكها بالنظر إلى الخَلْفية. غير أنه في الحالتين تنسحب القوة المُسبِّبة على شيئين مُختلفين.

- في حالة المكان، تنسحب القوة المُسبِّبة على الطَّرف المُتأثر، وهو الشخصية.
- في حالة الشيء، تنسحب القوة المُسبِّبة على الأثر، وهو الشخصية.

بعبارة أُخرى، يُـؤدّي الفرق بين الشخصية والخَلْفية إلى فرق آخر في بناء التصوُّر.

هذا يعني أنه لا وجود لتصوّر للسببية مُحايد بالنظر إلى هذين! لا يُمكننا أن نكتفي بالتركيز على الفَرْق بين الشخصية والخَلْفية ونقول إنّ ما يتبقّى يتماثل. الأمر ليس كذلك. في استعارة المكان، تنسحب القوة المُسبِّبة على الكِيان المُتأثر، أما في استعارة الشيء فتنسحب القوة المُسبِّبة على الأثر.

هذا الأمر هامّ لأنه غالباً ما يُفترَض في النقاش الفَلْسَفي للسببية أنّ هناك تصوُّراً واحداً مُجرّداً للسببية له بنية تصوُّرية واحدة ونَمُوذَج استنتاج واحد. رأينا في مُناقشتنا لفرع المكان أنّ هُناك صِيغاً مُختلفة لسببية الحركة القَسْرية، لها نَماذج استنتاج مُختلفة. هنا لدينا صِيغة أُخرى مُختلفة للسببية. وسنرى، في ما يتلو من فِقرات، أنّ هناك صيغاً أُخرى، فوق ذلك.

السؤال الذي يُطرح بصورة طبيعية: ما الذي يجعل من هذين التصوُّرين كليهما تصوُّرين للسببية؟ ما الأمر الذي يُوحّد بينهما، إن لم تكن البنية التصوُّرية ذاتها أو مجموعة مُشتركة من نَماذج الاستنتاج؟ في الحالتين اللتين قدّمناهما، نجد أنّ الاستعارة الفرعية الأسباب قوى، هي التي يشترك فيها الاثنان. وكما

سنرى، ينسحب هذا على بعض الحالات الأُخرى من السببية، وليس عليها كُلّها.

لفظ "Cause" [= سبَّبَ/سبَب] والبناء السببي

قد نُخمّن أنّ لفظ "cause" مُجرّد لفظ حَرْفي ولا يتطلّب هذه الاستعارات بالمرّة. ورغم ذلك، حين ننظر في نحوِ "cause" في ضوء البحث في الاستعارة، نستطيع أن نرى أنّ لـ"cause" بنيتين تركيبيتين تُوافقان الاستعارتين التاليتين:

(1) السببية حركة قَسْرية لكِيان متأثر إلى أثر.

و(2) السببية تحويل لأثر إلى كِيان متأثر.

هاتان البنيتان الاستعاريتان يُمكن الوقوف عليهما في الجُملتين التاليتين:

I caused the vase to fall (= سبّبتُ سقوط المزهرية)

I caused pain to a great many people (= سبّبتُ الألَمَ لعدد كبير من الناس)

في الجُملة الأولى، لدينا مُعالق تركيبي لاستعارة السببية حركة قَسْرية. فالمفعول المُباشر "the vase" (المَزهرية) هو الكِيان المُتأثر؛ والقوة المُسبِّبة تنسحب عليه. ويشير الفعل "to fall" (سقط) إلى الأثر. في الجُملة الثانية، المفعول المُباشر "pain" (الألم) هو الأثر، ويشير الحرف "to" (إلى) إلى اتجاه التحويل، ويُشير "a great many people" (عدد كبير من الناس) إلى الكِيان المُتأثر، الذي يُسنَد إليه الدورُ الدلالي الوعاء.

ما يسترعي الاهتمام مُعجمياً بصَدد هذا أنّ اللفظ "cause" استعاري بطُرق معينة وليس بطُرق أُخرى. إنه ليس استعارياً في شكله الصُّواتي؛ فالمُتوالية الفونيمية ليست مأخوذة من مجال تصوُّري آخر. غير أنّ بنية دلالات الوظائف النحوية استعارية. ذلك أنّ لها بنيتين نَحويتين تعكسان بِناءين تصوُّريين استعاريين مُختلفين.

قد نُخمّن أنّ نفس البنيتين الاستعاريتين ستنسحبان على اللفظ "cause" وعلى التراكيب السببية. ما يُثير الانتباه أنّ الأمر ليس كذلك. فإذا كان للفظ

"cause" بنيات تركيبية تعكس الاستعارتين كلتيهما، فإنّ التركيب السببي في الإنكليزية لا يعكس سوى استعارة السببية حركة قَسْرية.

ولنفهمَ ذلك، دَعونا نُلقي نظرة على جُملة سببية من قَبيل:

I warmed the milk to body temperature

(سخّنت الحليب [ليصل] إلى حرارة الجسم)

"warm" في الأساس خاصّيةٌ يُمكنها أنْ تُوظَّف إما فعلاً لازماً في تركيب مطاوعة، أو فعلاً سببياً مُتعدّياً في تركيب سببي حامل للدلالة التالية:

السببُ (حوَّل) الكِيان المُتأثر إلى الحالة الناتجة

في هذا المثال، "I" (أنا) هو السبب، و"milk" (الحليب) هو الكيان المتأثر، و"body temperature" (حرارة الجسم) هو الحالة الناتجة، أما الحَرْف "to" (إلى) فيفيد اتجاه التغيُّر. لدينا هنا نحوُ استعارة **السببية حركة قَسْرية.**

سُلّميات بنية الحدث

لِننظُرْ إلى ما يعتبره الناسُ سيارة كهربائية. كيف يفهمون السيارة الكهربائية؟ إنهم يأخذون فكرتهم المألوفة عن سيارة مُحرّك البنزين، ويُبدلون مُحرّك البنزين بمُحرّك كهربائي، ويتخلّصون من كُلّ ما يرتبط بمُحرّك البنزين (خزّان البنزين، الـمُكربِن، العادم)، ويُغيّرون هذا بما يرتبط بالمُحرّك الكهربائي (البطاريات، قابس التعبئة)، ويتركون كُلّ الأشياء الأخرى كما هي (العجلات، الإطارات المطاطية، المقاعد، الجسم، عجلة القيادة، حاجب الريح، ..إلخ).

يُطلق العلماء المعرفيون على ذلك سَيرُورة الإرث. إننا "نرث" كُلّ المعلومات التي نستطيع وراثتها من فكرتنا النَّمطية النَّموذَجية عن السيارة، التي تتلاءم مع المعلومات الجديدة. وهذا النوع من الإرث عبارة عن آلية معرفية مألوفة جداً.

رأينا آنفاً أنّ هناك نوعين من البنيات السُّلّمية في النَّسَق الاستعاري -سُلّمية الحالة الخاصة وسُلّمية الاقتضاء. ولنبدأ بسُلّميات الحالة الخاصة.

سُلّميات حالات خاصة

لِننظُرْ إلى استعارة **الصُّعوبات عوائق للحركة**، التي تُعدّ جزءاً من استعارة **بنية الحدث**. هناك عدد من الأنواع الخاصة هنا: العوارض، وتضاريس المكان، والأعباء، والقوى المضادة، وانعدام الطاقة. بالنظر إلى النَّسْخ العام:

الصُّعوبات عوائق للحركة

تخلق الأصناف الفرعية من عوائق الحركة نُسوخاً فرعية جديدة وخاصة:

الصُّعوبات عوارض

الصعوبات تضاريس للمكان (عقبات)

الصُّعوبات أعباء

الصُّعوبات قوى مضادة

الصُّعوبات انعدام للطاقة

ومن الأمثلة الأخرى النَّسْخ العام: **الزَّمن مَورد**، والنَّسخ الخاص: **الزَّمن مال**، حيث المال حالة خاصة من الموارد. واضح أنه لا يُمكن لكُلّ الحالات الخاصة من الموارد أنْ تُنسَخ؛ فالزَّمن ليس فحماً أو زيتاً أو خشباً. وحدها حالة المال الخاصة مُتواضَع بشأنها في النَّسْخ. هذا المُستوى من الحالات الخاصة هو الذي تدخل فيه العديد من التواضُعات والتنوّعات الثقافية التي نعثر عليها في الأنسِقة الاستعارية.

سُلّميات الاقتضاء

هناك نمط ثانٍ كبير من البنيات السُّلَّمية التي تعرّضنا لها في سُلّمية الاقتضاء. فيما يتعلق باستعارة:

الأعمال حركات مُندفعة ذاتياً

رأينا أنّ مُختلف اقتضاءات هذه الاستعارة تمّ التواضُع عليها بوصفها نُسوخاً:

المُساعدة على العمل مُساعدة على الحركة

كيفية العمل كيفية للحركة

العمل الدقيق حركة دقيقة

سُرعة العمل سُرعة في الحركة

الحرية في العمل انعدام لعوائق الحركة

توقيف العمل توقيف للحركة

مثلاً، إذا كانت **الأعمال حركات مُندفعة ذاتياً**، فإن ذلك يقتضي أنّ العمل الدقيق حركة دقيقة. وهذا الاقتضاء تمّ التواضُع على اعتباره نَسْخاً فرعياً.

تنويعات على استعارة بنية الحدث مكان

اكتفينا أعلاه بالنظر في الاستعارتين الكُبريين المُعقّدتين في تصوُّر بنية الحدث -وهما استعارتا **بنية الحدث مكان** و**بنية الحدث شيء**. غير أنّ أفكاراً عامة وهامة كالأحداث والأعمال والأسباب، تُبنى تصوّراتُها بشكل ثابت بأكثر من طريقتين. ونحتاج الآن إلى فحص بعض التعقيد الباهر للوسائل الاستعارية المُستخدَمة في بناء تصوّرنا للأحداث وللتصوّرات المُرتبطة بها. وسنبدأ بثلاث استعارات تُوظِّف بعضَ الاستعارات الأوّلية المُستخدمة في **بنية الحدث مكان**، ثم نُضيف الاستعارات الأوّلية المُختلفة للتوصّل إلى منظورها الخاص للأحداث.

استعارة النشاط المُتحرّك

الاستعارة الأولى استعارة تُتصوَّر فيها الأنشطةُ أشياءَ تتحرّك، واكتمال الأنشطة هو تلك الأشياء التي تصل إلى وِجهة ما. ومن أمثلة ذلك: "المشروع يتقدّم ببطء"، و"الكتاب يسير نحو النهاية". تتضمّن الجُملة الأخيرة مثالاً من الكِناية المألوفة التي يُكنى فيها بالمنتوج عن السَّيرُورة، حيث الكتاب، منتوج نشاط الكتابة، ينوب عن هذا النشاط ذاته. وبدون كِناية الكتاب عن كتابة الكتاب، سنقول "الكتابة تسير نحو النهاية".

هذه استعارة أوّلية تنشأ عن أنشطتنا المعهودة التي تتطلّب تحرّك الأشياء. مثلاً، عندما تمسح منضدة، ينبغي أنْ تتحرّك يدُك لتمسح. الحركة جزء من المسح، وكلما تحرّكت يدك كان المسح أكثر. نفس الأمر ينسحب على المشي، أو سحق العشب، أو الضغط على شيء من الأشياء. إنّ الترابط القائم بين النشاط والأشياء التي تتحرّك خلال إنجاز النشاط ينشأ عن استعارة **الأنشطة أشياء تتحرّك**.

تتألف هذه الاستعارة الأوّلية بصورة طبيعية مع استعارات أوّلية أُخرى: **الحالات أمكنة**، **والأسباب قوى**، **والأهداف وِجهات**، لإنتاج تنويع واحد: **استعارة النشاط المُتحرّك**. ومن الأمثلة التي تُبيّن تفاعل هذه الاستعارة الأوّلية مع استعارات أُخرى:

الإصلاح في مُلتقى الطرق (الحالات أمكنة)

لقد سَرَّعْنا بناء الجسر الجديد (الأسباب قوى)

لقد جعلت القنصليةُ المشروعَ يخضع للمعايير المعمول بها (السببية حركة قَسْرية)

مشروع الملعب الجديد عاجز عن التقدّم الآن (الصُّعوبات عوائق للحركة)

تشييد المحطة يُوجد الآن في نهايته (الأهداف وِجهات)

استعارة النشاط المُتحرّك

الأنشطة أشياء تتحرّك

إكمال النشاط وصول إلى وِجهة

وتدخل استعارات أوّلية أُخرى في هذا النَّسْخ:

الحالات أمكنة

الأسباب قوى

السببية قوة قَسْرية (أو منع للحركة)

الصُّعوبات عوائق للحركة

استعارة العمل-المكان

تتأسّس استعارة أوّلية أُخرى للأعمال على التجربة المُشتركة القائمة على

التمكّن من إنجاز عمل ما في مكان مخصوص وليس في غيره؛ مثلاً، لا يُمكنك أنْ تُشعل الموقِد إلا إذا كنت بجانب الموقد. هذا الترابُط بين إنجاز عمل والتموقُع في مكانٍ مخصوصٍ مألوفٍ جداً بحيث غدَا هذا الترابُط أساساً لاستعارة أوّلية، وهي: **العملُ أنْ تكون بمكان ما.**

في الاستعارة، يُنجَز العملُ عندما يكون العامل في مكان العمل. عندما يُنظر إلى العمل باعتباره هدفاً، يُنظر إلى المكان بوصفه وِجهة. العمل المُسبَّب حركة قَسْرية نحو المكان. والعمل المُعاق توقيف قَسْري للحركة نحو المكان. وهذه بعض الأمثلة:

> أميل إلى الرحيل. دفعوه إلى الجَري وراء الترشّح للرئاسة. حثّوه على الجَري. تمّ اجتذابه إلى سرقة المصرف. أوقفوه عن الرحيل. اتخذت خُطوات في اتجاه إلغاء السياسة المُعتمدة. إنها قريبة من الاستسلام. تراجعَت عن قراراتها. أوشكت على الاستسلام. إنه يزحف نحو اجتياح بلد آخر.

ربما كان المثال الأشهر الذي لم يحظَ بالتحليل هو "I'm going to leave" [ويُقابله مثال من العربية المغربية: "أنا غادي نمشي" (أنا سأذهب)][1]. هذا المثال غالباً ما يُغفَل تحليله بدعوى أنه مجرد تعبير عن المستقبل. ولكنه يدخل في الواقع في استعارة **العمل-المكان.** لاحظ أنه بإمكانك أنْ تستخدمه في الماضي: "I was going to leave" ["كنت غادي نمشي"]. إنه يقتضي مُستقبلاً مُتوقعاً: إذا كنت تتحرّك إلى مكان عمل، فإنك ما زلتَ لستَ هناك، ولكنك تتوقّع أنْ تكون هناك في المُستقبل.

---

(1) لاحِظ استعمال الفعل "go" للدلالة على المُستقبل، وهو ما لا نجده في العربية المعيار، ولكننا نجده في العربية المغربية التي تستخدم هذا المعنى الحَركي من خلال اسم الفاعل المُتحجر "غادي"، وهو مشتق من فعل حركة. هذا الأمر نُلاحظه أيضاً في اللغة الفرنسية التي تستخدم الفعل "aller" (الذي يعني: سار أو ذهب) للدلالة على المُستقبل القريب: "je vais faire". (المترجم).

استعارة العمل–المكان

العمل هو أنْ تكون في مكان.

تُشكّل هذه الاستعارة الأوّلية استعارة مُعقّدة من خلال تآلفها مع الاستعارتين الأوّليتين التاليتين:

الأسباب قوى

الأهداف وِجهات

وتُقتَضى نُسوخ فرعية إضافية:

"القُرب" من عمل قُربٌ من مكان

تسبيب عمل فرضٌ لحركة إلى مكان

منعُ عمل منعٌ لعنصر مُتحرّك من الوصول إلى مكان

الوجود بوصفه استعارة مكان

بعد هذا، هُناك الاستعارة التي تتأسّس على كون الأشياء التي تُوجد إنما تُوجد في مكان. وعِلاوة على ذلك، يُعالق وجودُنا تموقُعَنا حيث نُوجد بالضبط: هنا! هذا التَّعالُق هو أساس الاستعارة الأوّلية:

الوُجود أنْ تتموقع هنا

بهذا يُتصوَّر الوجودُ حُضوراً في منطقة محصورة حول مركز إشاري مُعيّن، أي حول المكان الذي نُوجد فيه. وإذا ألّفنا ذلك مع استعارة التغير حركة، حصلنا على:

الصيرورة هي المجيء هُنا

الكفّ عن الوجود هو الذهاب عن هُنا

وإذا أضفنا السببية حركة قَسْرية، حصلنا على:

تسبيب الوجود حركة قَسْرية هنا

تسبيب الكف عن الوجود حركة قَسْرية عن هُنا

هكذا، نتحدّث عن الأشياء باعتبارها في الوجود، أو جاءت إلى الوجود، أو ذهبت عن الوجود؛ ووَفْقاً لذلك نتحدّث عن الخَلق باعتباره جَلْبَ شيء ما إلى الوجود. ويتحدّث الكتاب المُقدّس عن الله بوصفه جاء بالجنّات والأرض. إنّ تسبيب شيء ما عن الكفّ عن الوجود يُنظَر إليه طبيعياً بوصفه إزالة، أو نزعاً، أو تخلّصاً من شيء، كما في "أزلتُ كُلّ الأخطاء من المخطوط"، و"تخلّصتُ من كُلّ الأدلة".

وتُقِرّ إحدى الحالات الخاصة من هذه الاستعارة بأنّ الحياة شكل من أشكال الوجود:

أن تكون حيّاً هو أنْ تَتموقع هُنا

أن تُولد هو أنْ تأتي إلى هُنا

أن تموت هو أنْ تذهب عن هُنا

تسبيب الموت إزالة قَسْرية

عندما يُولد مولود، نُعلن عن قدومه. ويتمنّى له المُهنئون طول البقاء هنا. ونتحدّث عن الموت بوصفه رحيلاً، أو تركاً لنا، أو مُغادرة. ويُتحدّث عن قتل أحدهم بوصفه تخلّصاً منه، أو أخذاً له، أو عَضْفاً به، أو إخراجاً له من دائرة الحياة.

التعقيد التصوُّري الكامل
للتغير والسببية

وقفنا أعلاه على أدلّة واسعة على تعقّد نَسقنا الاستعاري المُرتبط بالأحداث والأسباب. ومن بين الأمور التي ينبغي توضيحها الآن أنّ الأسباب لا يُمكن

فصلها عن الأحداث. تُتصوَّر الأسباب في غالبيتها قوى، وكُلّ قوة تنسحب على شيء فينجم عن ذلك أثر جرّاء انسحابها عليه. وتتوقّف أشكال السببية على نوع هذه القوة، وما انسحبت عليه القوة، وأنواع التغيّرات التي تُنتجها. والنتيجة هي مُختلف أشكال منطق السببية ككُلّ. أشكال المنطق المُختلفة هاتِه ليست مُجرّد منتوج لمنطق واحد للسبب والقوة، تتألّف مع منطق واحد للتغيّر. لأنّ هناك عِدّة أنواع مُختلفة من التغيّرات، ولأنّ هناك أشكالاً شتى من الطُّرق التي تُحدثها بها القوى، لدينا عدد كبير من الاستعارات التي تبني تصوّرنا للسببية والتغيّر.

رأينا، انطلاقاً من الأمثلة المُقدّمة أعلاه، أنه من المستبعد أن نجد منطقاً واحداً حَرْفياً للسببية والتغيّر يرصد كُلّ الحالات التي وقفنا عليها. غير أننا، حين ننظر في الغزارة الفعلية لهذه التصوُّرات الاستعارية للسببية والتغيّر، يتضح أنّ مسعى من هذا القَبيل مستحيل تماماً. وسنُقدّم في هذه الفقرة فحصاً وجيزاً لعدد كبير من الاستعارات التي تُنتج كل هذه الغزارة في أشكال منطق السببية والتغيّر.

نرمي إلى هدفين في هذه الفقرة. الأول هو بيان التعقيد الكامل للسببية والتغيّر. والثاني هو التوصُّل إلى بعض الخُلاصات الفَلْسَفية الهامة التي يتوقّف عليها فهم هذا التعقيد. وسنُناقش تسع حالات في المجموع.

الاتجـاه

يُتصوَّر البقاءُ في حالةٍ تحرّكاً في نفس الاتجاه، ويُنظر إلى التغيّر باعتباره انعطافاً نحو اتجاه جديد.

التغيّر قلب وانعطاف

البقاء في حالة سيرٌ في نفس الاتجاه

التغيّر انعطاف

ومن أمثلة ذلك: "مضى يتحدّث"، و"انقلب الحليب إلى رائب".

وتتألّف هذه الاستعارة مع استعارة السببية حركة قَسْرية لإنتاج القلب القَسْري، كما في "لقد انقلب الرصاصُ ذهباً".

الأشكال

عِلاوة على تصوُّر الحالات أمكنة، فهي تُتصوَّر أشكالاً. ولذلك نستطيع أن نطرح سؤالاً من قَبيل "ما شكل السيارة؟". هذه الاستعارة تتألّف بدورها مع استعارة الأسباب قوى، مما يقتضي أنّ السببية تُتصوَّر تغيّراً قَسْرياً في الشكل، كما في "يُريد إعادة تشكيل الحكومة"، "إنه مُصلح"، "حوّلَه ورعُه إلى وليّ". ويُمكن مُعاينة هذا النَّسخ كالتالي:

الحالات أشكال

الحالات أشكال

الأسباب قوى

السببية تغيير قَسْري في الشكل

التبــدّل

عندما يقع تغيّر درامي يكون التغيّر عنيفاً إلى درجة أنّ الشيء المُتغيّر يُتصوَّر شيئاً مُختلفاً مكان الشيء الأول:

التغيّر تبدّل

الكِيان المتغيّر كِيانٌ مُختلف مكان الأول.

ومن أمثلة ذلك:

أنا إنسان مُختلف. بعد التجربة، ذهب الهيدروجين والأوكسيجين ظلّ في مكانه. خلال التنويم، تبدّلت المرأة العجوز اللطيفة بمُجرم ماكر.

تغيير المَقُولة

عندما نضع شيئاً في شيء من نوع آخر، نُعمِل القوةَ ونُبدل الشيء حَرْفياً. نُعبّر عن هذا بواسطة جُمل من قَبيل "صنع خالد من جذع الشجرة قارباً".

إننا نُغيّر دوماً مَقُولاتنا دون أن نُغيّر الأشياء في المَقُولات، ولكننا نتصوَّر تغيّرَ

المقولة وكأننا قُمنا بتغيير الأشياء في المَقُولات. افرضْ أنه تمّ تبنّي قانون يجعل تدخين السجائر عُدواناً إجرامياً. نتصوَّر هذا باعتباره تبديلاً للأشياء ذاتها، ونستخدم نفس النحو كما في السابق: "القانون الجديد جعل مُدخّني السجائر في عداد المجرمين".

تكمن الفكرة في أنّ القانون سيُؤثر في مُدخّني السجائر؛ إنه سيقوم بإحداث شيء ما لهم. وسيُبنى تصوُّر هذا القانون استعارياً وفق ما يلي:

تغيير مَقُولة كِيان ما تغييرٌ للكِيان

(إلى كيان في مَقُولة مُختلفة)

عندما يُعيد قانونٌ مَقْوَلَةَ مُدخّني السجائر فيضعهم في عداد المجرمين، فإنه لا يُغيّر مُدخّني السجائر حَرْفياً؛ إنه يُغيّر مقوَلتهم بالنظر إلى النَّسَق القانوني. ولكن نُقطة تأثير القانون تكمن في تغيير المُدخّنين، في تحويلهم إلى غير مُدخّنين من خلال الضغط القانوني عليهم. إنّ حقيقة إعادة المقوَلة هاتِه -أي أن يقع التغيير أو يُوضع الضغطُ من أجل التغيير على ما تُعاد مَقْوَلَتُه- تنعكس في الاستعارة.

التسبيب جَعْل (صُنع)

ثمّة استعارة سببية صغرى يُتصوَّر فيها التسبيبُ جَعلاً. عندما تصنع شيئاً ما، تُعمِل قوة مُباشرة على شيء، مما يجعل منه شيئاً من نوع جديد بِدلالة جديدة. مثلاً، "جعل من الرصاص ذهباً" أو "حوّله إلى ذهب". عندما نتصوَّر السببية صُنعاً وجَعلاً، نفهم أنّ هناك قوة مُسبِّبة تنسحب بشكل مُباشر على شخص أو على وضع لتُغيّره فيصير شيئاً من نوع آخر مُختلف. وقد يكون إما نوعاً من الأشياء لا يقوم بها الشخص بشكل مُختلف، أو نوعاً من الأوضاع لا يحدث بشكل مُختلف. ومن أمثلة ذلك: "جعلتُه يسرق المال" و"اختبارات الحامض الأنيمي جعلت الأمور واضحة: هو الذي ارتكب الجريمة".

والنَّسْخ هو:

التسبيب جَعْل

الآثار أشياء مجعولة (أو مصنوعة)

التناسل

يُمكن للسببية أنْ تُفهَم أيضاً من خلال ما هو بيولوجي:

السببية تناسُل
الأسباب آباء أو أمهات
الآثار ذُريّة

والأمثلة معروفة:

الضَّرورة أم الاختراع. تيلر هو أبو القنبلة الهيدروجينية. زُرِعَت بذور الحرب العالمية الثانية بفِرْسايْ.

السَّبق السببي

معروف أنّ الأسباب تسبق آثارها، أي أنّ السَّبق السببي يتفق مع السَّبق الزَّمني. وفي هذه الحالة، يُمكن تصوُّر السَّبق السببي استعارياً سبقاً في الزَّمن:

السَّبق السببي سبق زَمني

ومن أمثلة ذلك:

عليك أنْ تجذب الباب قبل أن ينفتح. انفتح الباب بعد أن دفعتُه. عندما لا يكون لديك ما يكفي من الحديد في جسمك، تكون مُصاباً بفقر الدم. ما دام لا يتوفّر على الحديد في جسمه فهو مريض بفقر الدم. إذا خرجتَ دون ارتداء ملابس دافئة، فستُصاب بالبرد.

كُلّ عبارة من هذه العبارات الزَّمنية تُعبّر عن علاقة سببية. ونُسجّل أنه ليس سبقاً زمنياً حَرْفياً هُنا. مثلاً، الجُملتان أعلاه اللتان تتضمّنان "عندما" و"ما دام" تُعبّران عن تزامن السبب والأثر. والحالات الأُخرى التي يُوجد فيها أثر سببي بدون أسبقية زمنية حَرْفية هي من قَبيل:

عندما يتوقّف قلبُك عن الخفقان تموت. ما دام حصل على أغلب الأصوات فقد فاز بالانتخابات. أصيبَت بالعمى بعد تمزُّق عَصَبِها البصري في الحادثة.

المسارات السببية

عندما يُسافر الناس، سواء قاموا برحلة مشي مُتوسطة الطول أم قطعوا مسافات طويلة بسياراتهم، يميلون إلى الاستمرار على طُول المسارات أو السُّبل التي ابتدأوها. ونتيجة لذلك، يميل الناس إلى الانتهاء إلى أمكنة تقود إليها المسارات والطُّرق التي يُوجدون فيها. وعليه، إذا كنتَ في سفر، فإن المسار أو الطريق التي تُوجد فيها يُشكّلان عاملاً حاسماً في تحديد المكان الذي ستنتهي إليه. في هذه الأوضاع، أوضاعِ-على المسار-قَبْلاً، المساراتُ حاسمة في الوِجهات النهائية.

تتصوّر استعارةُ **بنية الحدث مكان** الحالاتِ أمكنةً والأعمالَ حركاتٍ مُندفعةً ذاتياً. هذان النَّسْخان المألوفان يُؤدّيان بصورة طبيعية إلى تصوُّر أوضاع -على المسار- قَبْلاً أحداثاً، وذلك كالتالي:

استعارة المسار السببي

حركة مُندفعة ذاتياً	←	عمل
مُسافر	←	عامل
أمكنة	←	حالات
مسار مُنعزل	←	الجريان الطبيعي للعمل
أن تكون على مسار	←	سببية طبيعية
يقود إلى	←	ينتج عنه
نهاية المسار	←	الحالة النهائية الناتجة

تنسخ هذه الاستعارة الوضع-على-المسار-قبلاً في الوضع-على-جريان-العمل: سينزع العامل الذي يتّبع قَبْلاً حدوثاً طبيعياً للعمل إلى الاستمرار في جَريان العمل إلى أن يصل إلى الحالة الناتجة. إنّ جَريان العمل الذي يُوجد فيه

المرء يلعب دوراً سببياً في تحديد الحالة النهائية للعامل. وهذه بعض أمثلة استعارة المسار السببي:

تدخين الماريجوانا يقود إلى الإدمان على المُخدّرات. أيها الشاب، إنك على الطريق التي ستُؤدّي بك إلى الإفلاس. إنه يسير نحو تدمير ذاته. إذا استمررتَ في هذه الطريق التي تسير فيها، فإنك ستقع في المشاكل. إنك تتجه رأساً نحو المشاكل.

الروابط السببية

تتعلّق آخر استعارة في هذه المجموعة بالروابط السببية. لِننظُرْ إلى استعارة **بنية الحدث شيء**، حيث **الصّفات مُمتلكات، والتغير حركة، والأسباب قوى، والسببية تحويل ونقلٌ** (للأثر إلى الطّرف المُتأثر). لِنُطبّقْ استعارة **بنية الحدث شيء** على ما نعرفه عن وضع يتصل فيه شيئان، أ و ب، أو يترابطان فيه. هذه الاستعارة تنسخ المعرفة الموجودة في المجال المصدر:

- إذا كان الشيءُ ب مربوطاً بإحكام بالشيء أ، وإذا كان لِـ س الشيءُ أ، فإن الرابط بين الشيء أ والشيء ب سينتج عنه أن يكون لِـ س الشيءُ ب.

في معرفة المجال الهدف:

- إذا كانت الصفة ب مُترابطة سببياً بشكل متين بالصفة أ، وإذا كان لِـ س الصفة أ، فإن الترابط السببي المتين بين الصفة أ والصفة ب سينتج عنه أن يكون لِـ س الصفة ب أيضاً.

بإيجاز، إنّ استعارة **بنية الحدث شيء**، التي تنسحب على معرفتنا العادية عن الصلة أو الرابط، تنشأ عن استعارة **الرابط السببي**.

ويظهر منطق الروابط السببية بوضوح في جُمل من قَبيل "ارتبط الإيدز بشكل وثيق بفيروس فُقدان المناعة المُكتسبة"، و"يتصل الإيدز بفيروس فُقدان المناعة المكتسبة".

نُسجّل أنه إذا كان الرابط غيرَ مُحكم أو ضعيفاً، فإنّ الاستنتاج السببي قد لا يقوم. إنّ ما يسري على ب لا يسري حتماً على أ إلا إذا كان الرابط متيناً وقوياً. إذا كان ب مربوطاً بغير إحكام وبصورة ضعيفة إلى أ، فإنّ ب قد لا يبرز عندما يكتسب س الصفة أ. إذا كان الرابط ضعيفاً، قد ينفسخ، وإذا كان غير مُحكَم (مثل حبل طويل غير مُثبّت)، فإن ب قد لا يصل أبداً إلى وِجهة أ. وعليه، فإن جُملة من قَبيل "هُناك صلة ضعيفة بين سرطان الثدي والمُبيدات" لا تُمثّل إثباتاً سببياً قوياً.

تُبيّن هذه الحالات التسعة غنى الوسائل الاستعارية التي نعتمدها في بناء تصوّرنا لمُختلف أشكال السببية والتغيّر، كما تُبيّن أنّ لكُلّ شكل منطقه الخاص. هذا العدد الكبير من الوسائل من شأنه أن يُبدّد بعض الأغاليط التي ترى أنّ كُلّ أشكال السببية ما هي إلا أمثلة لتصوّر حَرْفي واحد بمنطق واحد. ولكن استعارات السببية لا تتوقف هنا. ما زالت هناك حالات أهم ينبغي مُناقشتها.

السببية الطبيعية والماهية

الطبيعة باعتبارها مُنفّذاً

لدينا استعارة عامة تُتصوَّر فيها الظواهرُ الطبيعية مُنفّذاً بشرياً. نرى ذلك في جُمل من قَبيل "فتحت الريحُ البابَ"، و"حطّمت الأمواجُ القاربَ". بما أنّ الأسباب قوى، والمُنفّذون البشريون يُعمِلون القوة، والظواهر الطبيعية عبارة عن مُنفّذين بشريين، فإنّ الأسباب الطبيعية تُتصوَّر استعارياً قوىً يُمارسها مُنفّذ بشري. وعلى هذا الأساس، يُمكن للأفعال التي تُعبّر عن أعمال يقوم بها مُنفّذون بشريون -حمَل، أرسل، دفع، جرّ، قاد، أخذ، أعطى، أقحم، شقّ، حثّ، سحب، نزع- أنْ تُعبّر عن السببية من خلال الظواهر الطبيعية:

سحق مذنّبٌ سطحَ المريخ. تلقّى سطحُ الأرض صدمات من الشُهب. حفرت الشُّهبُ فوهات واسعة على القمر.

استعارة الطبيعة باعتبارها مُنفَذاً بشرياً

مُنفّذون بشريون ← ظواهر طبيعية

قوة يُعمِلها مُنفّذون ← أسباب طبيعية

آثار القوة التي يُعمِلها مُنفّذون ← أحداث طبيعية

طبقاً لهذه الاستعارة، يُتصوَّر الحدثُ الطبيعي الذي يتمثّل في فتح الباب بالريح، كالتالي: الريح ظاهرة طبيعية، وهي عبارة عن مُنفِّذ استعاري. القوة التي يُعمِلها المُنفّذ سبب طبيعي. الحدث الطبيعي المُتمثّل في فتح الباب بالريح يُنظَر إليه استعارياً باعتباره أثراً لهذه القوة التي يُعمِلها المُنفّذ (الريح). هذه السَّيرُورة الاستعارية شائعة جدّاً إلى حدّ أننا لا نُلاحظها.

تنسحب هذه الاستعارة أيضاً على كُلّ ما يندرج في الظواهر الطبيعية. وسننظُر في حالتين: السَّيرُورات الطبيعية، والخصائص الطبيعية. الشيخوخة التي يليها الموت عبارة عن سَيرُورة طبيعية. هذه السَّيرُورة الطبيعية يُمكن أنْ تُعتبر مُنفّذاً يُعمِل قوةً، وبذلك تُعتبر سبباً في حالات الموت. هكذا، نقول "قتلَتهُ الشيخوخة" أو "كانت الشيخوخة سبباً في موته". وفق هذا، يُمكن أن نُشخّص ظاهرة الموت فنعتبرها مُنفّذاً (مثل شخصية الحَصّاد الشَّرِس Grim Reaper) ونقول، مُتصوّرين الموتَ رحيلاً، "أخذه الموتُ منّا"، أو "أخذه عزرائيل منّا" (انظر أ1، لايكوف وتورنر 1989). عبر هذه الآليّة، من الشائع أن نتصوَّر مُجرّد وجود السَّيرُورات الطبيعية أسباباً، والأحداث الطبيعية آثاراً لهذه الأسباب.

لِننظُرْ إلى جُمل من قَبيل "ظهر مُشكل في البوسنة" و"انبثقت بعض الاضطرابات والفتن". فالفعل "ظهر" أو "انبثق" أو "نشأ" مُستعمَل للتعبير عن حدوث أثر -أثر طبيعي. المصدر المُسبِّب للأثر، عندما لا يعبَّر عنه، يُعتبَر هو الوضع الوارد. والمصدر المُسبِّب قد يُعبَّر عنه، بالطبع، كما في قولنا "الاستعارات الأوّلية تنهض على الترابُطات الموجودة في تجربتنا اليومية".

ما يدعو إلى الاهتمام أنّ السببية الطبيعية تُتصوَّر هنا حركة نحو الأعلى.

فالجُملة "what's up?"[1] تستفهم عن الآثار المُستجدة في الوضعية التي تُوجد فيها. كما تقول الجُملة التالية: "لقيتنا/ طلعت لنا/ واجَهَتْنا صعوبات أثناء مرحلة التهييء" لتُبيّن أنّ الصعوبات كانت أثراً طبيعياً لسَيرُورة التهييء. وبالطبع، فإن إسناد شيء ما إلى الوضع، وليس إلى شخص بعينه، قد يكون من الطُّرق التي يُحجَب بها ذريعياً مصدرٌ مُسبِّبٌ غير طبيعي.

السببية الطبيعية حركة إلى الأعلى

الحركة إلى الأعلى ← السببية الطبيعية

شيء يتحرّك إلى أعلى ← أثر طبيعي

المكان الأصلي ← الوضع، الذي يُعَدّ سبباً طبيعياً

المصادر المُسبِّبة

في السببية الأكثر قاعدية، تُوظَّف قوةٌ فيزيائية لتحريك شيء أو تغيير هيأته. في مثل هذه الحالات، الكِيان الذي يُعمِل القوةَ نَمطياً عليه أن يتحرّك من مكان مصدر بَدئي إلى موقع تُمارَس فيه القوة. في هذا الوضع، هناك تَعالُق بين إعمال القوة المُسبِّبة والحركة من مكان بَدئي. هذا التَّعالُق هو أساس استعارة السببية حيث تُتصوَّر الأسبابُ مصادرَ، ويُعبّر الحرف "من" عن المصدر.

الأسباب مصادر

أمثلة: لقد اغتنتْ من مشاريعها

مات خالد من كثرة التدخين

تعبتُ من العمل طوال اليوم

أصيب بألم في ذراعه من التسديدات القوية التي أنجزها

وعندما ترد المصادر وحدها، تُعتبر السببيةُ طبيعية، بالنظر إلى المصدر.

(1) لم أجد تعبيراً من هذا القبيل في العربية. ولكن العربية قد تُعبّر عن المُستقبل، أو عما يلي، بواسطة علاقة الاستعلاء الفضائية (فوق) في قولنا: "من الآن فصاعداً. . . ". (المترجم).

الانبثاقات

تُعبّر جُملةٌ من قَبيل "انبثقت صعوبة خلال إعداد المشروع" عن شيء شبيه جدّاً بقولنا "نشأت صعوبة خلال إعداد المشروع". ومعنى ذلك أنها تُعبّر عن أثر طبيعي بالنظر إلى الوضع. ومرة أُخرى، يُعبَّر عن السببية الطبيعية من خلال الحركة، غير أنّ الحركة هنا حركة نحو الخارج وليست حركة نحو الأعلى. وإضافة إلى هذا، ففي غياب أيّ ذكر للمصدر المُسبِّب، يُعَدّ المصدر المُسبِّب هو الوضع. وعندما يُعبَّر عن المصدر المُسبِّب، فإنه يُتصوَّر وعاءً ويُستخدَم الظرفُ "خارج" أو الحرف "من" أو "عن":

من خوفه أطلق الرصاصَ على الشرطي

انبثقت الفوضى في أوروبا الغربية من انتهاء الحرب الباردة

السببية الطبيعية حركة إلى الخارج

الحركة إلى الخارج	← السببية الطبيعية
الشيء الذي يتحرّك إلى الخارج	← الأثر الطبيعي
الوعاء الأصلي	← الوضع، يُعَدّ السبب الطبيعي

تندرج هذه الحالات الثلاث في السببية الطبيعية المُرتبطة بالوضع، حيث تُعَدّ الأوضاعُ أسباباً طبيعية، وظهورُ الأثرِ شكلاً من الحركة نحو خارج الوضع.

الماهيات

دَعنا الآن نلتفتْ إلى الخصائص الطبيعية. تُعَدّ النظريّة الشائعة للماهيات نظريّة مألوفة في ثقافتنا وفي ثقافات أُخرى عبر العالم. تبعاً لهذه النظريّة العامّية، لكُلّ شيء ماهية تجعل هذا الشيء على ما هو عليه. الماهية قائمة من الخصائص الطبيعية التي تُلازِم ما تُعتبر ماهيةً له. بما أنّ الخصائص الطبيعية ظواهر طبيعية، فإنّ الخصائص الطبيعية (الماهيات) يُمكن النظر إليها باعتبارها أسباباً للسلوك الطبيعي للأشياء. مثلاً، من الخصائص الطبيعية للأشجار أنها مُكوَّنة من الخشب. الأشجار لها سُلوكات طبيعية: إنها تنثني للريح، ويُمكنها أنْ تحترق. هذه

الخاصيّة الطبيعية للأشجار -مُكوَّنة من الخشب (الذي يُعَدّ جزءاً من "ماهية" الأشجار)- تُتصوَّر إذن استعارياً بوصفها سبباً لانثناء الأشجار واحتراقها. وقد سمّى أرسطو ذلك العلّة المادية.

ونتيجة لهذا، فإن النظريَّة العامّية للماهيات لها جُزء سببي. ونرصده كالتالي:

لكُلّ شيء ماهية تُلازمه وهي ما يجعل منه ذلك الشيء.

ماهية كُلّ شيء هي سببُ السلوك الطبيعي لهذا الشيء.

هذه استعارة، من خلالها تُفهَم الماهيات انطلاقاً من أسباب السلوك الطبيعي.

من الناحية اللُّغوية، تُبنى النظريَّة العامّية للماهيات داخل نحو اللُّغة. هناك تراكيب نحوية يتطلّب معناها مفهوم الماهية. ومن بين هذه التراكيب ذلك التركيب الذي يتخذ الشكل التالي: "س سيصير س"، كما في جُملة "الأطفال سيصيرون أطفالاً"، التي تُفيد أنّ الأطفال لهم ماهية، وأنهم سيتصرّفون وفق ماهيتهم؛ وبالتالي، فإنّ ما يقومون به سلوك طبيعي. ومن التراكيب الأُخرى التي تُعبّر عن الماهية ذلك التركيب الذي يَرِد فيه الفعلُ مُصرَّفاً في الزَّمن الحاضر فيدُلّ على موضوعات عامة أو دالّة على الجنس، كما في قولنا "الطيور تُغرّد" أو "الخشب يحترق" أو "السناجب تأكل الجوز"، أو "تلتهم أنثى السرعوف زوجَها". في هذه التراكيب، يُعبّر الفعل عن السلوك الطبيعي للموضوع، وهو ما يُعدّ نتيجة سببية لماهية هذا الموضوع.

وكما سنرى في الجزء الثالث من هذا الكتاب، فبالإضافة إلى كون هذه النظريَّة العامّية مُنتشرة جدّاً ومَبنية في أنحاء لُغاتنا، فإنّ فكرة أنّ الماهيات هي السبب في السلوك الطبيعي فكرة لها تاريخ طويل وهامّ في الفَلْسَفة.

التبرير في العالم
لماذا تُعدّ التبريرات أسباباً؟

لِننظُرْ إلى عبارات من قَبيل: "لقد أُجبرتُ على هذه الخُلاصة"، "المُعطيات أكرهَتني على تغيير نظريتي"، "هذا البُرهان جرّه، رغم مُقاومته وصُراخه، نحو نتيجة لم يكن يُريد مُواجهتها"، "سيظلّ يقاوم هذا الدليل مهما كانت قوّته". لقد لاحظَت إيفْ سويتسر (أ1، 1990) أنّ هذا النوع من الجُمل يشكل انعكاساً لُغوياً لاستعارة تصوُّرية عميقة، وهي استعارة **التفكير تحرُّك** مُؤلَّفةً مع استعارة **العقل قوة**. في هذه الاستعارة، **الأفكار أمكنة**، **وأن تكون في مكان ما هو أنْ تكون لديك فكرة**. وبهذا، فإنّ أيّ "خُلاصة" منطقية هي بمثابة المكان الذي نقلَنا إليه **العقلُ** قَسْراً. لهذا يُمكن أن "تُكرِهَنا المُعطيات"، أو "نُحاول مقاوَمة قوةِ دليل من الأدلّة"، أو "يقهرنا وزنُ بُرهان من البراهين".

المُبرّرات[1] يُمكن أنْ تُتصوَّر أسباباً عبر مزج استعاري، أو تأليف طبيعي لاستعارتين: **المُبرّرات قوى والأسباب قوى**. وهذا يُفسّر لماذا يُعدّ السؤال التالي: "هل المُبرّرات أسباب؟" سؤالاً فَلْسَفياً خالداً. في نَسقنا التصوُّري، تُعدّ المُبرّرات أسباباً، ولكن بصورة غير مُباشرة إلى حدّ بعيد، وذلك عبر استعارتين ومزجٍ تصوُّريّ لهاتين الاستعارتين. وبذلك، فإن مقوَلة المُبرّرات بوصفها أسباباً ليس غير حَرْفي فَحَسْب، بل إنه غير حَرْفي ثلاث مرات. وهذا ما يجعل الفلاسفة مُتردّدين. الروابط موجودة، وبذلك فالاقتراح يُمكن الدفاع عنه، ولكن عدم مُباشرتها ولاحَرْفيتها تُتيحان للمُدافع عن الحَرْفية أن يدّعيَ عكس هذا. بالطبع، لا يوجد جواب حَرْفي بسيط على هذا السؤال.

---

(1) يتحدث المؤلفان هنا عن لفظ "reason". ومعلوم أنه من المُشترك اللفظي في الإنكليزية، إذ يُفيد "العقل" و"التفكير"، مثلما يفيد "المُبرّر" أو "السبب". وهي الدلالة التي يُركز عليها المؤلفان هنا.

في العربية لا وجود لمُقابل هذا المعنى دالاًّ على السبب إلا لفظ "التبرير" أو "التفسير" أو "الحُجّة" وما ماثلهما وفيها شيء من "العقل"، ذلك أنّ هذه كُلّها من وظائف العقل. واللفظ الذي أوردناه مُقابِلاً للفظ "reason" في هذا السياق هو "مُبرّر"، لما يجتمع في هذه الدلالة من سببية وعقل وتفكير. (المترجم).

من وِجهة نظر معرفية، يُمكننا إما أن نتصوَّر المُبرّرات أسباباً وإما ألا نتصوَّرها كذلك، وذلك تبعاً لاستعمالنا للمَزْج بين الاستعارتين. ورغم ذلك، بما أنّ الاستعارات عميقة جدّاً في نسقنا التصوُّري، فإن المَزْج عملية طبيعية، طبيعية إلى درجة أنها تبدو عند العديد من الناس مُخصّصة لحقيقة عميقة.

السببية الإبستيمية

إنّ استنباط وُجود السببية في العالم من البراهين ينشأ عن معرفة الأثر. عندما تعرف الأثر، "ترجع" بتفكيرك، وفق ما تعرفه عن العالم، نحوَ معرفة السبب. على مُستوى هذا التفكير الذي قُمتَ به، فأنت ذهبتَ من بُرهان الأثر إلى معرفة السبب. استعارياً، ما أخذك من بُرهان الأثر إلى معرفة السبب كان قوةَ المُبرّر (ما دامت المُبرّرات قوى). بما أنّ الأسباب قوى، فإنّ المُبرّرات، كما ناقشنا أعلاه، يُمكن تصورها أسباباً.

إنّ النتيجة الاستعارية هي معكوسُ اتجاه السببية في المُستوى الإبستيمي، كما لاحظَت سويتسر (أ1، 1990). إذا سبَّب أ الأثرَ ب، فإنّ معرفة ب هي السبب الاستعاري لمعرفة أ. بما أنّ سببية العالم والسببية الإبستيمية يُعبَّر عنهما كلتاهما بواسطة عبارات من قَبيل "لأنّ"، فإنّ الجُملتين التاليتين يُمكن أنْ تصدقا كلتاهما، إحداهما في العالم والأُخرى إبستيمياً:

رَقَن زوجي أطروحتي لأنه يُحبني (سببية العالم)

زوجي يُحبني، لأنه رَقن أطروحتي (سببية إبستيمية)

في الجُملة الثانية، تتوصّل المُتكلمة إلى خُلاصة أنّ زوجها يُحبها، وتعتمد في ذلك على دليل، وهو رقن زوجها لأطروحتها. انطلاقاً من الاستعارة التي تقول إنّ المُبرّرات أسباب، أمكن استخدام عبارة "لأنّ" في الجُملة الثانية للتعبير عن السببية الاستعارية لاتجاه الاستدلال.

الغائية، لماذا نرى العالَم عقلانياً؟

عندما نصنع تصميماً لعمل من أجل بلوغ غاية من الغايات، نستخدم استدلالنا أو تبريرنا، وهو الذي يقول لنا إنه علينا أن نقوم بالعمل أ من أجل

بلوغ النتيجة ب. نفترض أنّ هناك تَعالُقاً بين هذا التصميم الذّهني وبين ما سيتحقّق في العالم. إننا نقوم فعلاً بتجريب هذا التعالُق آلاف المرات في اليوم إذ تشتغل هذه التصاميم في تجربتنا اليومية. والتعالُق قائم بين (1) أعمال نقوم بها بناء على التفكير العقلي قصد بلوغ غاية، و(2) العلاقة السببية بين الأعمال التي نقوم بها ونتيجتها.

هذا التَّعالُق المُطّرد هو أساس إحدى أهم استعاراتنا الأوّلية، وهي استعارة السببية عمل لبلوغ غاية، حيث الأسباب تبريرات (لماذا على العمل أن يبلغ الغاية). هذه هي الاستعارة التي تقول لنا إنّ العالم عقلاني، أي إنّ هناك ما يُبرّر ما يقع. هذه الاستعارة الأوّلية هي أساس مفهومنا اليومي للغائية؛ أي أنّ هناك غايات في العالم.

هذه الاستعارة نادرة. إنها مقصورة على النقاشات الفَلْسَفية. قد تظهر في خطابنا اليومي، ولربما تظهر بشكل أكبر في خطاب العلم وفي خطاب آخر حول الطبيعة. لِننظُرْ إلى الأمثلة التالية:

الأشجار في الغابة تنمو مُتجهة نحو السماء لكي تحصل على الضوء الذي تحتاج إليه.

الأيونات المُوجِبة تحتاج إلى إلكترون آخر.

النظام المُتّسم بالمناعة يطرد الوباء.

انظر إلى أدبيات الكتابة العلمية وستجد أمثلة كتلك التي أوردناها أعلاه. انظر، مثلاً، إلى الجُملة التالية: "حدّد العلماء جِينَة العُنف" حيث تُفيد علاقة الإضافة بين "جينة" و"العنف" أنّ الجينة مُصمّمة لغاية، وهي العُنف. وهذه بعض الأمثلة المأخوذة عن عدد حديث من مجلة "العلم" ("Science") (عدد 275، مارس 14، 1997):

هذه التأثيرات مسؤولة عن بعض الأخطاء التي يقع فيها الدماغ إذ يُخدَع بإدراك شيء مُختلف بوضوح عن الصورة التي تُدركها شَبكية العين (ص.1583).

لكي تقوم بعملها، على هذه القشرة أن تتعاون مع المناطق الحِسّية المُتّصلة التي تحتفظ بالمعلومة وتستعملها لمُدَد قصيرة من الزّمن (ص.1582).

أغلب الخلايا العَصبية في هذه المرحلة المُبكّرة جدّاً لا تنقل إلا ما يقع على الشبكية (ص.1584).

يوجد فَرْق، بالطبع، بين بناء التصوُّر والتفكير في العالم طبقاً لهذه الاستعارة، وبين الاعتقاد الفعلي بأنّ الاستعارة حقيقة.

كما سنرى في الفصل 18، اعتبر أرسطو هذه الاستعارة حقيقة. فالأسباب المُتصوَّرة انطلاقاً من هذه الاستعارة هي ما سمّاه أرسطو العِلَل الغائية، أي تلك الأسباب المُكوَّنة من الغايات، سواء كانت غايات شخص من الأشخاص أم غايات تُتصوَّر كائناتٍ في الطبيعة.

وبالمناسبة، فإنّ صفة "الغائية" تُستعمَل هنا لأنّ الغايات، في استعارة الغايات وِجهات، تُتصوَّر نُقَط نهاية في جريان الحدث.

السببية بوصفها تعالُقاً والسببية الاحتمالية

عندما يُنتِج السببُ أثراً، من الشائع أن نجد الأثر فيزيائياً بجانب السبب. هذا التوافُق في التجربة العادية بين السببية والمُصاحَبة هو أساس استعارةٍ تُتصوَّر فيها السببيةُ من خلال المُصاحَبة. وهكذا، نجد بكثرة جُملاً من هذا القَبيل تُعبّر عن السببية:

الزيادة في الضغط تُرافقها زيادة في الحرارة

يتماشى الضغطُ مع الزيادة في الحرارة

أتت الأزمة بِحكومة جديدة

تتضمّن كُلّ جُملة من هذه الجُمل حُكماً سببياً. وفي كُلّ حالة من هذه الحالات، تُتصوَّر السببيةُ مُصاحَبةً، ولذلك تُستعمَل لغةُ المُصاحَبة: "صاحَب"، "رافَقَ"، "يتماشى مع"، "الباء". في كُلّ حالة، تُفهَم السببيةُ من خلال التعالُق، كما في التعالُق بين الضغط والحرارة. وسُنسمّي هذه الاستعارة التي تُعمَّم على هذه الحالات استعارةَ السببية تَعالُق. ويُمكن رصد هذا النَّسْخ كالتالي:

السببية تعالُق

تعالُق ب مع أ	←	تسبيب ب بواسطة أ
مُتغيّر مُستقل	←	سبب
مُتغيّر مربوط	←	أثر

من الشائع جدّاً في حياتنا اليومية أن نتصوَّر السببية من خلال التعالُق. أحد الأمثلة الجديرة بالانتباه ظهر في حملة انتخاب الرئيس بأمريكا سنة 1996. أشار السيناتور رُوبِرْتْ دُولْ، في خطاب له في حملته في مُواجهته للرئيس بيل كلنتون، إلى أحد التعالُقات: استهلاك المُخدّرات عند المراهقين صعد إلى نسبة 104 في المائة خلال مُدّة رئاسة بيل كلنتون. كان يلوم كلنتون على هذا الارتفاع في استهلاك المُخدّرات. كان السيناتور، بفعله هذا، يستخدم استعارةَ **السببية تعالُق**، ويُقيم ادّعاء سببياً (استعارياً) من خلال عقد تعالُق حقيقي ليس له محتوى سببي حَرْفي. وقد فهم ملايينُ الأمريكيين هذا الحُكم التعالُقي بوصفه ادّعاء سببياً.

إنّ استعارة **السببية تعالُق** تُوجد في مركز تصوُّر السببية الاحتمالية. وتصوّر السببية الاحتمالية تصوُّر مُعقّد. فهو يتكوّن من استعارة **السببية تعالُق** إضافةً إلى استعارة أُخرى شائعة جدّاً، وهي استعارتنا المركزية في الاحتمال، إنها استعارة **الاحتمال توزيع**. وترتكز هذه الاستعارة على القمار:

إنّ احتمال أنْ تقع س في المُستقبل بالنسبة لشخص ما من السكان يُساوي توزيع حالات تحقّق س في الماضي بالنسبة للسكان ككُلّ (أو عَيّنة واسعة).

إذا رَميتَ نرداً، فإنّ الرقم 4 (شأنه شأن باقي الأرقام) يَرِد مرة واحدة في عَيّنة واسعة كفايةً. فتوزيعه في هذه العيّنة هو 1/6، أو واحد من ستة (بما أنّ للنرد ستة وجوه، على كُلّ وجه عدد من 1 إلى 6). ويُوافق ذلك أنّ احتمال الحصول على أربعة من رمية واحدة للنرد هو أيضاً واحد من ستة. الاحتمال يُساوي توزيعاً قَبْلياً في القمار وفي عمليات جُزافية مُشابهة.

هذا التعالُق المُرتبط بالقمار هو أساس أهم استعارة لدينا ترتبط بالاحتمال، وهي:

توزيع تحقّق أمر ما في الماضي لسُكان مُعيّنين

← احتمال تحقّق هذا الأمر في المُستقبل لأيّ فرد من هؤلاء السكان.

هذه الاستعارة شائعة إلى درجة أنها قد تُعتبَر عند البعض حقيقة وليست استعارة. افرضي، مثلاً، أنك كنتِ تقرأين الخبر التالي:

نصف النساء اللائي أصيبَت أُمهاتهن بسرطان الثدي، يُصبْن بدورهنّ بسرطان الثدي.

إذا قرأتِ هذا الخبر، وكُنتِ امرأة أصيبَت أُمُّها بالسرطان، فإنكِ ستستخلصين بدون شك أنّ لك احتمالاً (أو حظاً) من اثنين أنْ تُصابي بالسرطان. وإذا كنتِ قد توصّلتِ إلى هذه الخلاصة، فإنك توصّلت إليها عبر استعارة **الاحتمال توزيع**.

ولنأخذْ مثالاً آخر. افرضي أنك تقرأين الخبر التالي:

خُمس النساء في إقليم بايْ تُصَبْنَ بسرطان الثدي.

إذا كنتِ تقطنين في إقليم بايْ، فإنك ستستخلصين عبر هذه الاستعارة أنّ هناك احتمالاً لواحد من خمسة لتُصابي بسرطان الثدي. ولكن، افرضي أنك تقرأين الخبرين معاً. أيّ خبر منهما سينطبق على حالتك؟ هل احتمالك هو احتمال واحد من اثنين، أم احتمال واحد من خمسة؟ أم لا هذا ولا ذاك؟

إنّ استعارة **الاحتمال توزيع** عبارة عن استعارة، وليست حقيقة. الاحتمال يرتبط بك، والتوزيع ليس كذلك. والسبب في اهتمام الباحثين في الطب بالتوزيع أنهم يعتقدون أنّ هناك بعض العوامل المُسبِّبة لسرطان الثدي التي قد تكون وراثية وقد تكون إقليمية، وأنّ المُعطيات التوزيعية تُساعدهم على اكتشاف ذلك. الإحصائيات التوزيعية قد تُفيد أنّ هذه العوامل موجودة. غير أنّ هذا، في حدّ ذاته، لا يقول عنكِ شيئاً حَرْفياً، أو أنه يُحتمل أنْ تصابي أنتِ بسرطان الثدي. قد تكونين مُختلفة كثيراً عن النساء اللائي خضعن للبحث مما يجعل احتمال إصابتك بسرطان الثدي أمراً مُستبعداً جداً.

ولكنك لا تعرفين. هذا اللايقين يتصل بكُلّ استعمالاتنا اليومية لاستعارة **الاحتمال توزيع**. وما يربط بين عدم معرفتنا واستعمالنا لهذه الاستعارة استعارة أخرى شائعة، وهي استعارة **العمل المشكوك فيه قمار**. وأمثلة هذه الاستعارة مألوفة جداً:

ما زلت أحتفظ بكُلّ حظوظي. الرهان كبير. إنها تحتفظ بكُلّ الأوراق الرابحة. أين كانت وقتَ المُراهَنات؟ إذا لعبتَ بأوراقك جيداً حصلتَ على ما تريد. إنها مسألة حظ. إنه الحظ العاثر.

في هذه الاستعارة، يُتصوَّر العملُ الذي عليك القيام به، عندما لا تكون مُحيطاً بكُلّ المعلومات الواردة، عملَ قِمار. هذه هي استعارتنا الأوّلية التي نتصوَّر من خلالها العملَ بمعرفةٍ مشكوكٍ فيها.

ولاستعارة **المعرفة المشكوك فيها قمار** اقتضاءٌ استعاري. نُذكِّر هنا أنّ الاحتمال في القمار يتعالق بالضبط مع التوزيع. ولهذا السبب، فإنّ استعارة **الاحتمال توزيع** مُقتضاة هنا. وليس من الصُّدفة أنْ تكون مُندرجة في أنسِقتنا التصوُّرية. وليس من الصُّدفة أيضاً أننا نستخدمها بشكل كبير في الأوضاع التي تغيب فيها معرفة العوامل الواردة.

السببية الاحتمالية تصوّرٌ تقني يتكوّن من الاستعارتين الشائعتين: **السببية تَعالُق والاحتمال توزيع**. ويُمكن تمثيل استعارة **السببية الاحتمالية** كالتالي:

ص يتعالق مع فرْقٍ ف في توزيع س في الماضي السكان ككُل ← **ص يُسبِّب فرقاً ف في احتمال في ظهور س في المستقبل لفرد من السكان**

نرى هنا كيف توضَع استعارة **السببية تعالُق** مع استعارة **الاحتمال توزيع**. بالطبع، هناك العديد من الناس الذين يَعتبرون هذه الاستعارة حقيقة حَرْفية، أي يرون أنّ تسبيب فَرْق في الاحتمال يُمكن قياسُه حَرْفياً من خلال تعالُق فَرْق في التوزيع.

الإحصائيون يعرفون أحسن، بالطبع. إنهم يعرفون أنّ تعالُق التوزيعات لا معنى له إلا إذا نُظر إليه من خلال النظريات السببية. ومن الأمثلة الكلاسيكية

المُضادة لهذا أن يُعالِق، وسَط أطفال المدارس، حجمُ الحذاء بشكل كبير مهارات القراءة. عوض هذا هناك عامل وسيط: السنّ. يكمن الاستخدامُ الدقيق للسببية الاحتمالية في الأخذ في الاعتبار النظريات السببية المُمكنة وإقصاء العوامل الوسيطة البديلة اعتماداً على التوزيعات. وبإيجاز، تُشير تعالُقات التوزيع العالية إلى السببية، ولا يُمكنها أنْ تُقام عقلياً من خلال استعارة السببية الاحتمالية فَحَسْب.

في الحالة الكلاسيكية المُرتبطة بتسبيب التدخين للسرطان، لم يكن تعالُق التدخين مع السرطان كافياً. ما تمّ توضيحه إضافة إلى ذلك، أنّ بعض العوامل الأخرى المُمكنة يُمكن استبعادها.

أنواع التصوُّرات المُسبِّبة والسببية الحَرْفية

لكي لا يُعتقَد أنّ هذا الرصد يُحيط بكُلّ تنويعات التصوُّرات المُسبِّبة، نُشير إلى أنه ما زالت هناك حالات كلاسيكية لم نُلامسها. ومنها السببية العاطفية، حيث يُتصوَّر الإدراكُ أو الفكر حافزاً خارجياً يُنتج بقوة إحساساً فينا ("جمال الغروب دوّخني"). وهناك السببية الأداتية، حيث يُسنَد التسبيب إلى أداة ("الفأس هو الذي سيفتح هذا الباب"). وهناك السببية المُمكِّنة أو المُخوِّلة، حيث تتطلّب السببية إما غياب عائق للعمل أو إزالة قَسْرية له ("تركَ الحراسُ الجريمةَ تقع" أو "مكّنَ الضبابُ اللصوصَ من الفرار"). وهناك السببية المُتضمَّنة في تصوّرنا للوراثة البيولوجية، حيث تُعتبَر الملامحُ أشياءَ مملوكة تنتقل من الآباء إلى الأبناء ("أخذَتْ جمالَ العينين من أمها").

وما يُضفي تعقيداً إضافياً على هذه الصورة درجاتُ المُباشَرة السببية. قارِنْ بين الجمل التالية:

قَتَل جونْ بيلْ

سبَّبَ جونْ موتَ بيلْ

جعلَ جونْ بيلْ يُقتَل

عمل جونْ ما يَلزَم ليموتَ بيلْ

تصف الجُملة الأولى نَمطياً السببية المُباشرة المبنية في إطار حدث واحد؛ والثانية تصف سببية غير مُباشرة حيث نجد حدثين؛ والثالثة تصف سبباً وسيطاً؛ والرابعة تصف سببية غير مُباشرة إلى حدٍّ بعيد. ورغم تنوّع هذه الجُمل، فإنها تُمثّل كُلّها أشكالاً للسببية.

أنهينا الآن رصدَنا للاستعارات الخاصة بالأحداث والأسباب. وسنلتفت الآن إلى اللُّغزين اللذين ابتدأنا بهما لنُناقش الأهمية الفَلْسَفية لهذا التحليل.

الإجابة عن لغز التصوُّر السببي

الأجوبة على اللُّغزين المُقدّمين أعلاه تصدر عن التحليل المعرفي لتصوّرنا العادي واليومي والمُعقّد للسببية، بكُلّ بنيته الداخلية، الحَرْفية والاستعارية. هذه البنية الشُّعاعية المُعقّدة هي التي تُوحِّد مُختلف تصوُّرات السببية في إطار مَقُولة واحدة. وما يجمع هذه البنية: (1) الشرط الضروري الحَرْفي، وهو العامل المُحدِّد بالنسبة للوضع؛ و(2) النَّمط النَّمُوذَجي المركزي الحَرْفي، وهو المُنفّذية البشرية المُباشرة، التي تُشكّل أساس كُلّ التوسيعات.

لنتوقفْ عند لُغز التصوُّر السببي أولاً. نُسجّل أنّ المُنفّذية البشرية المُباشرة، وهي النَّمط النَّمُوذَجي المركزي لمَقُولة السببية، لها الخصائص التالية:

إعمال القوة يسبق التغيير

إعمال القوة يُجاور التغيير

التغيير لم يكن ليقع لولا إعمال القوة

تنسخ استعارةُ الأسباب قوى هذه المعلومات لتصير خصائصَ الأشكال المركزية (ليس كُلّ الخصائص) للسببية:

الأسباب تسبق التغيير

الأسباب تُجاور التغيير

التغيير لم يكن ليقع لولا السبب

هذه الحالات المركزية مُلائمة في وصف التغييرات:

التي لا تتوقّف على تغييرات أُخرى

التي لا تظهر مُتزامنة مع عمل السبب

التي تكون تدرّجية، أي تُكشَف مع ظهور السبب، والتي تكون مُراقَبة ومُتحكَّماً فيها.

التصوُّرات غير المركزية للسببية بوصفها قوى تصوّراتٌ صالحة لوصف أنواع أُخرى من التغيير، خاصة التغييرات:

التي تتوقّف على تغييرات أُخرى

التي تأتي بعد عمل السبب

التي تكون مُفاجئة

التي تستديم، بعد أنْ تبتدئ، ولا تخضع بعد ذلك للمراقبة.

وتندرج حالات النظريات السببية في العلوم الاجتماعية التي ذكرناها في هذا النوع الأخير؛ أي النوع غير المركزي.

المسارات السببية: يتوقّف التغيير على تغييرات أُخرى.

أثر الدومينو: التغييرات تستديم.

العتَبات: التغيير يأتي بعد عمل السبب، ويستديم، ويصير غير مُراقب.

نظريَّة الصفائح التكتونية للعلاقات الدولية: الأثر يأتي بوقت بعد العمل المُتواصل لسبب واسع.

كُلّ نظريَّة من هذه النظريات السببية استعارية. وهي كُلّها عبارة عن حالات خاصة من استعارة السببية حركة قَسْرية. ولكُلّ نوع مُختلف من الحركة القَسْرية منطق مُختلف من الحركة القَسْرية، ويتمّ نَسْخه في السببية بواسطة استعارة

الأسباب قوى. وما يُوحِّد كُلّ هذه الأنواع المُختلفة جدّاً من الظواهر بوصفها أنواعاً من السببية، هو استعارة السببية حركة قَسْرية.

هل النظريات السببية كاذبة بالضرورة عندما تكون استعارية؟

يُطرَح سؤال مُباشر هنا: هل تعني استعاريةُ هذه النظريات، وتوفّرها على أشكال منطق مُتعدّدة، أنها نظريات مطعون فيها لأنها ليست نظريات سببية حقيقة؟ قد تقود آراء الفلاسفة التقليديين في السببية إلى هذه الخُلاصة. هَبْ أنّ أحدهم افترض -كما فعل العديد من الفلاسفة- وجود ما سنُسمّيه نظريَّة السببية الوحيدة الصحيحة. طبقاً لهذه النظريَّة، هناك تصوُّر واحد صحيح للسببية. إنه حَرْفي. له منطق واحد فقط. وعِلاوة على هذا، فإنها، بوصفها سببية صحيحة، كما يُتصوَّر، تُعَدُّ من السِّمات الموضوعية للعالم.

إذا قبلتَ بهذه النظريَّة التي تُحدّد ما يجب أنْ تكون عليه السببية، فإنه تنجم عن ذلك بعضُ الأمور. أولاً، يقول شرط المنطق الواحد فقط إنه لا يُمكن لهذه النظريات أنْ تكون كُلّها أشكالاً من السببية، ذلك أنّ لكُلّ منها منطقاً مُخالفاً. ثانياً، لِننظُرْ إلى تلك الشروط التي تقول إنّ السببية ينبغي أنْ تكون حَرْفية، وإنها، كما تُبنى تصوُّرياً، ينبغي أنْ تكون من السِّمات الموضوعية للعالم. هذا يُقصي كُلّ هذه النظريات ولا يعتبرها نظريات سببية صحيحة لأنها كُلّها استعارية. والاستعارات لا يُمكن أنْ تكون سِمة موضوعية من سِمات العالم. البلدان ليست دُومينُواتٍ أو صفائح، أو مُسافرين في مسار. إذا كان ينبغي للسببية أنْ تكون حَرْفية ولها منطق واحد فقط، فإن جُلّ النظريات السببية في العلوم الاجتماعية لن تُعتبَر نظريات سببية.

لا نتفق مع هذه الخُلاصات التي تنجم عن هذه الافتراضات الفَلْسَفية التقليدية. إنّ تصوّرنا العادي للسببية تصوُّر مُتعدّد القِيَم: إنه يتكوّن من البنية الشُّعاعية الكاملة، مع المُنفِّذية البشرية في المركز، والعديد من الامتدادات. ما نعنيه بالسببية هو كُلّ هذه الحالات مع كُلّ أشكال منطقها. وما نعتبره في المركز هو المُنفِّذية البشرية. قد يقال إننا قد نميل إلى نوع مُعيّن من السببية أكثر من نوع

آخر، ولكنها، من منظور اللاوعي المعرفي للناس العاديين، تُشكّل كُلّها سببية.

الاستعارة مركزية في تصوُّر السببية لدينا. أغلب مفاهيمنا للسببية تستخدم الاستعارة، بأشكال منطق التصوُّرات التي تمّ استيرادها من مجالات أُخرى عبر الاستعارة. هناك أشكال غير استعارية من السببية، مثل المُنفِّذية البشرية، غير أنه بالنسبة لأغلب أجزاء السببية، تَستخدم التصوُّراتُ السببيةَ الاستعارية التصوُّرية.

غير أنّ هذا لا يعني أنّ استخدام التصوُّرات السببية الاستعارية أمرٌ غير مشروع. لنتوقفْ هُنيهةً عند الشرط الضروري للسببية، ذلك الشرط الحَرْفي، الهيكلي مع ذلك: مفهوم العامل المُحدِّد. يبدو أنّ هناك عوامل مُحدِّدة حقيقية في العالم، وهي عوامل مُحدِّدة من أنواع عديدة مُختلفة. تسعى النظريات السببية في العلوم الاجتماعية إلى التوصّل إلى عوامل مُحدِّدة من أنواع مُختلفة. وكُلّ نَمط من العوامل المُحدِّدة المُتوصّل إليها قد يكون له منطق مُختلف. إنّ الاستعارات التصوُّرية للسببية المُستخدَمة في العلوم الاجتماعية تُنتقى من أجل أشكال منطقها. وكُلّ نظريَّة سببية تزعم ما تزعم بصدد أنماط العوامل المُحدِّدة الموجودة بالنسبة لموضوع مُعيّن، وبصدد شكل المنطق في كُلّ نَمط من العوامل المحدِّدة.

قد تكون هذه الادّعاءات كاذبة (كما في حالة نظريَّة الدومينو)، وقد تكون حتى بدون أيّ معنى (مثلما نَحدس في نظريَّة الصفيحة التكتونية)، ولكن هذا لا يعني مبدئياً أنه كلما استُخدم شكل استعاري للسببية، كانت النظريَّة كاذبة فقط لأنها تستخدم استعارةً تصوُّرية. وكما سنرى في نقاشنا المُقبل للنسبية العامة، يُمكن أنْ تكون للنظريات الاستعارية نتائج قابلة للرَّوْزِ.

لُغز النظريَّة السببية

يحملنا هذا إلى اللُّغز الثاني، الذي له جواب شبيه بالأول. إنّ مُختلف نظريات السببية المُقترحة على مدى قُرون من قِبَل الفلاسفة تعكس البنية الشُّعاعية لتصوّرنا العادي للسببية. بعبارة أُخرى، كُلّ ما يُقال عن طبيعة السببية يُقِرّ بنوع من السببية له ما يُوافقه في تصوّرنا الشُّعاعي للسببية. والعديد من هذه الآراء استعارية بالطبع.

تقودنا استعارة الظواهر الطبيعية مُنفِّذ بشري إلى مفهومِ للأسباب الطبيعية



يعتبرها قوى تُمارَس عبر المُنفِّذية البشرية، كما تقودنا فكرة أنّ الماهيات موجودة بوصفها ظواهر طبيعية إلى تصوُّر الماهيات بوصفها أسباباً. لقد تُصُوِّرَت الماهيات تقليدياً في الفلسفة إما مادياً أو شكلياً، ولذلك، فإن الرأي الإغريقي القديم حول الأسباب المادية والشكلية ناجم عن استعارة شائعة للسببية رافَقَتنا منذ ما قبل الإغريقيين الأوائل، وهو الرأي الذي يقول إن الظواهر الطبيعية مُنفِّذٌ بشري. وآلهة الإغريق كانت تجسيداً لهذه الاستعارة. تُقِرّ هذه الاستعارات أيضاً بآراء فَلْسَفية أخرى للسببية. إنّ مظاهر انتظام الطبيعة عبارة عن ظواهر طبيعية، وبذلك فإنّ مظاهر انتظام الطبيعة اعتُبِرت بدورها أسباباً. عندما تُفسَّر الظواهر الطبيعية من خلال قوانين الطبيعة التي تنصّ على بعض الشروط، فإنّ هذه الشروط على الطبيعة سيُنظَر إليها باعتبارها أسباباً.

إنّ كونَ المُنفِّذية البشرية تتطلّب بشكل مُباشر إعمال القوة (أو "السلطة") يُوافق ذلك الرأيَ الشائع الذي يقول إنّ السببية تتطلّب إعمال القوة لإحداث تغيير. هذه نظريَّة فَلْسَفية شائعة.

تُقِرّ الاستعارة التي تُفيد أنّ الأسبقية السببية أسبقية زمنية بالرأي الفَلْسَفي الشائع الذي يقول إنّ الأسباب سابقة زمنياً على الآثار.

إنّ الشرط الضَّروري، الحَرْفي، الهيكلي، الذي يقول إنّ الأسباب عوامل محدِّدة يُقِرّ بذلك القول الفَلْسَفي المعروف الذي يذهب إلى أنّ الأسباب شروط موضوعية.

تُقِرّ استعارةُ السببية تعالُق بالرأي التجريبي المعروف، منذ هيوم Hume (كما يُؤوَّل عامة) إلى نانسي كارتورايت Nancy Cartwright، الذي يقول إنّ السببية تعالُق.

ثَمّة حالتان لا يُمكن أن نُناقشهما الآن، ونُؤجّل الحديث عنهما: الأسباب النهائية (العِلَل الغائية عند أرسطو) والسببية الداخلية. ولكي نُناقش الأسباب النهائية وما هي، علينا قبل ذلك أن ننفُذ إلى النَّسَق الاستعاري للذِّهن في الفصل المقبل. وسننتظر السببية الداخلية إلى ما بعد هذا الفصل، حيث نَصف نَسق الاستعارات المُرتبط بالبنية الداخلية للنفس.

انطلاقاً من هذا النقاش، نستطيع أن نرى كيف تنبثق النظريات الفَلْسَفية للسببية من تصوّراتنا العادية الحَرْفية والاستعارية السببية. إنّ كُلّ نظريَّة من هذه النظريات تنتقي أحد الأنواع العادية للسببية وتذهب إلى أنّ السببية الحقيقية تتشكّل من هذا النوع أو من هذه الأنواع فَحَسْب. وفي الحالات التي تبنّى فيها الفلاسفة نظريَّة السببية الواحدة الصحيحة، كانوا مُجبرين على أن يختاروا، من ضمن التصوُّرات السببية الشائعة، تلك السببية التي يعتقدون أنها الصائبة. بعد ذلك يعتبرونها حَرْفية ويُسندون إليها وُجوداً موضوعياً فريداً في العالم، كما تقول نظريَّة السببية الواحدة الصحيحة.

مُجمَل التَّبِعات الفَلْسَفية

بدأنا بتحليل معرفي دلالي لتصوُّريْ الأحداث والسببية. إذا قبلنا بهذا التحليل، نجم عنه الكثير من الأشياء. وبما أنّ السببية تصوُّر شُعاعي مُتعدّد بمعانٍ استعارية مُلازِمة، فإنّ نظريَّة السببية الوحيدة الصحيحة لا تغدو كاذبة فَحَسْب، بل ساذجة. بعد أن نعرف أنها مُتعدّدة، وليست واحدية، وأنها استعارية بشكل كبير، يتبيّن أنها ليست من الأشياء التي قد يكون لها منطق وحيد، أو قد تكون من السّمات الموضوعية للعالم. بما أنّ تصوُّر السببية له حالات فرعية استعارية لا يُمكن إقصاؤها، فإن هذه الأشكال من السببية، باعتبارها مُتصوَّرة استعارياً، لا يُمكنها أنْ تكون سِمات موضوعية حَرْفية للعالَم. لا يُمكن أنْ توجد سببية وحيدة صحيحة.

هذا لا يعني أنّ السببية ليست موجودة، وأنه لا وُجود لعوامل مُحدِّدة في العالم. إذا تخلّينا عن نظريَّة الصدق التوافُقي وتبنّينا الرصد التجريبي للصدق المبني على الفهم المُجسَّد، في هذه الحالة يُمكن إبداءُ رأي حسّاس جدّاً للسببية. لا نزعم أننا نعرف كيف يتضمّن العالمُ، في ذاته، "عوامل مُحدِّدة". ولكن العالم، كما نتصوَّره عادة، يتضمّنها بالتأكيد. وهذه العوامل المُحدِّدة موجودة في كُلّ هذه الأنواع المُختلفة من الأوضاع التي نُسمّيها سببية.

عندما نرى أو نفترض عاملاً مُحدِّداً من نوع مُعيّن، نبني تصوّرَه من خلال استخدام أحد أشكال السببية التي نتوفّر عليها، حَرْفياً كان أم استعارياً. إذا كان استعارياً، نختار استعارة يتمّ تصوُّر الوضع من خلالها، ويُفضَّل أنْ تكون استعارةً

يُلائم منطقُها نوعَ العامل المُحدِّد المُلاحَظ. باستخدام هذه الاستعارة نتمكّن من إقامة مزاعم بخصوص هذا العامل المُحدِّد. المزاعم قد تكون "صادقة" بالنظر إلى فهمنا الذي قد يكون بدوره حَرْفياً أو استعارياً.

هذا لا يُقصي كُلّ مشاكل الصدق إزاء الاستعارة. إنه ينقل العديد منها إلى مكان آخر، ولكنه مكان أكثر مُلاءَمة. وهذا يقودنا إلى طرح السؤال التالي: "متى يكون البناء التصوُّري الاستعاري لوضع من الأوضاع مُلائماً؟" هل من الاستخدامات المُلائمة للاستعارة أن نُطبّق استعارة المسارات السببية على الديموقراطية في مُعترك السياسة الخارجية؟ لا يُمكننا أن نتوصّل إلى نتائج بناءً على استعارة المسارات السببية إلا بالنظر إلى مُلاءمة الاستعارة.

مُلاءمة الاستعارة في العلم

يذهب برتراند رَاسْلْ، في كتابه مبادئ الرياضيات، إلى أنّ "القوة تخييل رياضي، وليست كِياناً فيزيائياً.. بمُقتضى فلسفة الحساب، التسارُع مُجرّد حدٍّ رياضي، ولا يُعبّر عن حالة مُحدَّدة لجسم مُتسارع" (ج2، 1903، 482).

إنّ رَاسْلْ، العالِم الكلاسيكي الواقعي، مُحِقّ تقنياً فيما يخص افتراضاته. أما قوانين نيوتن، المَصوغة رياضياً، فهي عبارة عن معادَلات-قيود. التسارع حدّ رياضي فَحَسْب، وليس كِياناً فيزيائياً؛ وبذلك فالقوة، التي تُساوي تسارُع كتلة أزمنة، ليست بدورها كِياناً فيزيائياً. من منظور قوانين الفيزياء التي تُعتبَر حقيقة حَرْفية، يستدلّ رَاسْلْ بصورة صحيحة: القوة لا وجود لها. وإذا كانت القوة تخييلاً، فإن السببية لا يُمكن أنْ تكون خلاف ذلك.

يبني رَاسْلْ استدلاله اعتماداً على نظريَّة الصدق التوافُقي، مُعتبِراً الصياغة الرياضية لقوانين الفيزياء صادقة حَرْفياً. ويستدلّ، بناء على هذا الأساس، على أنّ القوة لا يُمكن أنْ توجَد. البرهان لا عيب فيه، وإن كانت مُقدّماته غير ذلك. ونقف بشكل أوضح على ما يحصل في حالات كهاتِه من خلال النظر إلى نظريَّة النسبية العامة عند آينشتاين.

في النسبية العامة، كما أشرنا في الفصل السابق، يُتصوَّر الزَّمنُ استعارياً بوصفه بُعداً فضائياً. وبذلك يُمكن تصوُّر قوة الجاذبية استعارياً بشكل فضائي

صِرف باعتبارها انحناء أو تقوّساً في الفضاء-الزَّمن. رأينا كُلّنا توضيحاً لهذه الفكرة من خلال سَحْبِ لوح مطاطي توجد كُرة خفيفة في مركزه، تعمل على تمطيط سطحه وتقوُّسه. عندما تتمّ دَحْرجة كُرة رُخامية "في خط مستقيم" عبر اللوح، فإنها تتبع الخط الجيوديسي[1]، الذي يتوافق مع خط مستقيم على السطح المقوَّس. وعليه، فإن المسار الذي تتخذه الكرة الرُّخامية عبر السطح المُقوَّس يبدو لنا مُقوَّساً، كأن الكُرة في مركز اللوح اجتذبته بالقوة.

على غِرار هذا، ووفق مذهب آينشتاين، يَفرض جسمٌ ذو كتلة كبيرة تقوّساً على الفضاء-الزَّمن في أبعاده الأربعة. إنّ ما نُسمّيه قوة الجاذبية هو "في الواقع" تقوّس يمسّ الفضاء-الزَّمن، و"جذب" الجاذبية الذي يُمارَس على شيء ما ليس جذباً إطلاقاً-إنه لا يعدو أن يكون ذلك الشيء الذي يتحرّك على طول الخط الجيوديسي عبر منطقة مُقوّسة في الفضاء-الزَّمن.

كيف سنتعامل مع هذا؟ إذا خبطتُ كتاباً وسقط أرضاً، هل نقول إنه لم تكن هناك قوة دفعت به نحو الأرض (كما زعم نيوتن)، وإنما نقول إنه كان يتبع تقوّساً في الفضاء-الزَّمن؟

من منظورنا، خلق آينشتاين نظريَّة استعارية مُفيدة. فباستخدامه لاستعارة **الزَّمن بُعدٌ فضائي**، صار بإمكان آينشتاين استخدام رياضيات هندسة ريمان Rieman. انطلاقاً من استعارة **تَفضية الزَّمن**، أتاحت له هندسة ريمان بناء تصوُّر القوة استعارياً من خلال تقوّس الفضاء-الزَّمن، وبالتالي خلق توحيد رياضي جميل، وهو ما أتاح حساب التبِعات التجريبية.

ما الشيء الذي استُدلّ عليه عندما "تمّ تأكيد" نظريَّة آينشتاين؟ تقول نظريَّة آينشتاين إنّ جسما كبيراً مثل الشمس ينبغي أن يخلق تَقَوُّس فضاء-زمن دالّاً في جواره المُباشر. إذا مرّ شُعاع ضوء قرب الشمس، ينبغي له أن يتبع مساراً مقوّساً أو مُنحنياً. لقد اعتُبر هذا اختباراً لنظريَّة جذب الجاذبية في مقابل نظريَّة تقوّس فضاء-زمن. لقد افتُرض أنّ الضوء لا كُتلة له؛ وبذلك لا حاجة إلى "جذب"،

---

(1) الجيوديسيا فرع من الرياضيات التطبيقية يدرس شكل الأرض ويقيس سطحها. والخط الجيوديسي هو أقصر خط بين نقطتين على سطح مُعيّن. (المترجِم).

والضوء سيسافر عبر خط مستقيم بجانب الشمس. غير أنه، إذا كان الفضاء-الزَّمن مُقوَّساً بجانب الشمس، فإن هذا الشُّعاع الضوئي سيسافر على طول مسار مُقوَّس، كُتلةً كان أم غير كُتلة.

خلال كُسوف للشمس، تمّت مُعاينة موقع نجم لم يكن بالإمكان رؤيته عادة بجانب الشمس عندما تكون مُشرقة. إذا كان الفضاء-الزَّمن مُتقوّساً، فإن ضوء النجم ينتقل في مسار مُتقوّس بجوار الشمس، والنجم ينبغي أن يظهر مُغيِّراً اتجاهَه ببضع درجات. تمّ القياس خلال كسوف حصل سنة 1919، وتمّ التأكد من حساب آينشتاين للمكان الذي كان ينبغي أن يظهر فيه النجم. هكذا تمّ تأكيد نظريَّة آينشتاين-وأُوِّلَت حَرْفياً: لا وجود لقوة الجاذبية. إنّ ما دُرج على تسميته قوةً هو في الحقيقة تَقَوُّس الفضاء-الزَّمن.

لم تكن نظريَّة آينشتاين بحاجة إلى أنْ تُؤوّل حَرْفياً. كان بالإمكان أن يُقال: لقد خَلق آينشتاين نَسقاً استعارياً بديعاً من أجل حساب حركة الضوء في حقل الجاذبية. تسمح له استعارة الفضاء بوصفه بُعداً زمنياً باستخدام الرياضيات الدقيقة لإنجاز هذه الحسابات. هذا إنجاز استعاري هائل. غير أنّ هذا لا يعني أنه علينا أن نفهم هذه النظريَّة بوصفها تُحدّد الطبيعة الحقيقية الموضوعية للكون.

إنّ ما يجعل المرءَ يتمرّد على التأويل الحَرْفي للنسبية العامة هو ما تقتضيه واقعةُ رمي كُرة من أعلى بناية شاهقة، بحيث لا تخضع الكُرة لقوة الجاذبية، وإنما تتحرّك على طول تجويف جيوديسي في منطقة مُقوَّسة من الفضاء-الزَّمن.

يقول الجواب العلمي الحَرْفي إنّ إنكار هذا هو بمثابة إنكار أنّ الأرض تدور، والقول عِوض ذلك إنّ الشمس تُشرق حَرْفياً وتدور حول الأرض.

بالطبع، سيقول لك أيّ عالِم فيزياء إنّ آخر شيء عليك أنْ تقوم به وأنت تحسب مسار الكُرة الساقطة من بناية شاهقة هو استخدام النسبية العامة لإنجاز حسابك. وبخصوص السرعة الأقل من سرعة الضوء، ستكون نظريَّة نيوتن جيدة للحصول على الأرقام الصحيحة. ولكن هذه القضية ليست قضية الفَلْسَفة! السؤال الفَلْسَفي الكلاسيكي سؤال أُنطولوجي: هل توجد قوة الجاذبية حقيقة بوصفها قوة أم إنها في الواقع تقويس أو تقعير للفضاء-الزَّمن؟ لهذا السبب يُريد من يهتمّ بالأُنطولوجيا أن يسأل عن إسقاط كرة من بناية شاهقة.

ليس وجود قوة الجاذبية هو المطروح هنا فَحَسْب. افرضْ أنّ أحدهم قام بانتقال نظري إلى نظريَّة الصف الفوقي (superstring)، التي تُعمِّم على كُلّ القوى ما قالته نظريَّةُ آينشتاين عن الجاذبية. افرضْ أننا ننظر إلى نظريَّة الصف الفوقي من منظور نسق استعارات بنية الحدث.

في استعارة **بنية الحدث شيء**، تُتصوَّر الصفاتُ أشياءَ ومُمتلكاتٍ استعارية.

في استعارة **بنية الحدث مكان**، تُعتبَر الصفاتُ "حالاتٍ"، وأمكنةً استعاريةً يحلّ فيها الشيء.

في النظريَّة التقليدية للجُسَيْمات الأوّلية (elementary particles)، تُتصوَّر الجُسَيْمات من خلال استعارة **بنية الحدث شيء**؛ وقد نُظِرَ إلى الجُسَيْمات باعتبارها تمتلك صفات كالكُتلة والشحنة والـلَّولبية، غير أنّ استعارتي **بنية الحدث شيء** و**بنية الحدث مكان** ثُنائيتان، وتختلفان في عكس الشخصية-الخَلْفية أو قلبهما. تقوم نظريَّة الصف الفوقي بـخُطوة اختيار الثُّنائية الأُخرى، أي استعارة **بنية الحدث مكان**. فالجُسَيْمات الأوّلية، عبر هذه الاستعارة، لا تمتلك صفات، بل إنها مكانية، وليست أشياء مفصولة عن الفضاء الذي تُوجد "فيه"، إنها مظاهر للفضاء نفسه. الجُسَيْمات تُوجد في فضاء ذي عشرة أبعاد، أربعة منها هي أبعاد الفضاء والزَّمن المعروفة، والستة الأُخرى صغيرة جداً. إنها ليست نُقطاً في الفضاء، وإنما "حلقات" صغيرة جدّاً - خطوط يُغلقها محيطٌ بالغ الصِّغَر ودقيق. ومن هنا تسميته بـ"الصف". ويُمكن النظر إلى حلقة واحدة، مُمتدة على منطقة واسعة من الزَّمن، وكأنها جورب طويل، يُشبه حلقة صغيرة ذات مسافة أكبر. ولا يتكون كُلّ جُسَيْم من حلقة واحدة وإنما من عِدّة حلقات، وكُلٌّ منها يمتدّ في بُعد من الأبعاد الستة الصغيرة. والحلقات المُتعدّدة ليست ساكنة، بل "مُهتزة"، وتُوافق الهرمونيات المُختلفة للصفوف جُسَيْمات أوّلية مُختلفة. تغدو مفاهيم من قبيل الشحنة والـلَّولبية مظاهرَ للفضاء، وخاصة للأبعاد الستة البالغة الصغر التي تنعقد أو تتحلّق حولها الصفوف.

بهذا، يُمكن تصوُّر الجُسَيْمات الأوّلية من خلال مفاهيم هندسية خالصة. إنها مظاهر للفضاء-عُقد أو حلقات مُتعدّدة الأبعاد في الأبعاد الستة الـمعقوصة الدقيقة حيث تُمثِّل الشحنة والـلولبية طبقاً لها. في البُعد الزَّمني، تمتدّ عبر كُلّ

النُّقَط في الزَّمن التي توجد فيها. وفي الأبعاد الفضائية الثلاثة، تمتدّ على طول الأماكن التي تمرّ منها خلال "عُمرِها". هكذا تكون "طويلة" في هذه الأبعاد.

في نظريَّة الصف الفوقي، كُلّ القوى -الجاذبية، والكهرومغناطيسية، والقوى النووية الضعيفة والقوية- تُتصوَّر تقويساتٍ في الفضاء العُشاري الأبعاد. هذا ما يسمح لهذه الرياضيات، هندسة ريمان، أنْ تُستخدَم في حساب كُلّ ما نُسمّيه عادة "قوى". غير أننا، إذا اعتبرنا هذه النظريَّة حَرْفية، فإنه لا وجود البتّة للقوى بوصفها قوى. إنّ ما درجنا على تصوره قوىً هو الآن تقوّسات في فضاء عُشاري الأبعاد. وإذا اعتبرنا نظريَّة الصف الفوقي نظريَّة حَرْفية، فإنه لا وجود، في هذه الحالة، لأيّ قوى. ونحن نعيش في كونٍ مُتعدّد الأبعاد جذرياً، كون له عشرة أبعاد!

فهل نعيش "حقاً" في عالم بعشرة أبعاد أو أكثر، أغلبها صغيرة جدّاً، لا قوى فيها وإنما العديد من التقوّسات في فضاء مُتعدّد الأبعاد؟ أم إن نظريَّة الصف الفوقي استعارةٌ تقنية بارعة ومُنتجة تُتيح توحيد كُلّ حسابات القوة من خلال استعمال نفس الرياضيات-هندسة ريمان؟

هذان الاختياران لا يُقصي أحدُهما الآخر. من منظور النَّسَق التصوُّري البشري اليومي، تُعَدّ نظريَّة الصف الفوقي استعاريةً، شأنها شأن النسبية العامة، وشأن الميكانيكا النيوتونية. واعتبار هذه النظريات حَرْفية هو بمثابة قولنا إنّ القوة، وبالتالي السببية، غير موجودة. ولكن اعتبار هذه النظريات العلمية نظريات استعارية هو بمثابة الأخذ بعين الاعتبار "وُجود" الأسباب من منظورنا اليومي. وتسمح الواقعية المُجَسَّدة للمنظورين كليهما بأن يكونا "صادقين" عند نفس الشخص. ولْنفسّرْ الآن كيف يكون المنظوران كلاهما مُمكنين في الآن ذاته.

الـموقف التجريبي ووِجهات الـنظر المُجَسَّدة

كشفَت دراسة المَقْوَلة البشرية أنّ نسقنا التصوُّري مُنظَّم بناء على تصوُّرات المُستوى القاعدي، وهي تصوُّرات تتحدّد انطلاقاً من قُدرتنا على الاشتغال بصورة مُثلى في محيطنا، وفق أجسادنا. وتُعَدّ تصوُّرات المُنفَّذية البشرية المُباشرة -مثل الدفع، أو الجرّ، أو السحب، أو الضرب، أو الرمي، أو الإعطاء، أو

الرفع، أو الأخذ، أو غيرها- من بين مُرتكزات المُستوى القاعدي في نَسقنا التصوُّري عامة، وفي نَسق التصوُّرات السببية بخاصة.

ليس لدينا طريقة أُخرى أساسية في إدراك العالم وفهمه غير استخدام تصوُّرات المُستوى القاعدي المُجسَّدة وتجارب المُستوى القاعدي التي تُعمَّم عليها. ليست هذه التصوُّرات القاعدية أساسية في تصوّراتنا الحَرْفية للعالم فَحَسْب، بل أيضاً في تصوّراتنا الاستعارية.

إنّ فَهْمَنا في المُستوى القاعدي، الذي يستخدم تصوُّرات المُستوى القاعدي، مطلوب في أيّ رصد للصدق. هبْ أنني رفعتُ كأساً. سيتطلّب فَهْمي الأشد أساسية لهذا العمل تصوُّراً ذا مُستوى قاعدي انطلاقاً من تصوُّر الرفع، الذي يتطلّب بدوره البرامج الحَركية العامة المُستخدمة في الحالات النَّمطية للرفع، كما يتطلّب بناء تصوُّرياً للتصوّر الفضائي فوق.

يُمكن أن يُفهَم رفعي للكأس من عِدّة منظورات. من منظور المُستوى الذرّي الفرعي، لا وجود لأيّ رفع ولأيّ كأس. من منظور نظريَّة الصف الفوقي، لا وُجود لكيان قوة، لا وُجود إلا لتقوّسات في فضاء مُتعدّد الأبعاد. إلا أنه، من منظور الموقف البشري التجريبي، الطريقة المُثلى بالنسبة لي لكي أتصوّر الوضع، انطلاقاً من غاياتي العادية، هي استخدام تصوُّريْ المُستوى القاعدي: رفع وكأس. إنّ رفع شيء ما بشكل مُباشر يتطلّب الإعمال المُباشر "للقوة". من هذا المنظور، انطلاقاً من الفَهْم الذي أُسقِطُه على هذا الوضع، فإنّ "القوة" موجودة. من وِجهة نظر النَّسَق التصوُّري البشري في اللاوعي المعرفي، هناك تصوُّر للسببية مبني على المُنفّذية البشرية، وهذا التصوُّر يُشكّل النَّمط النَّمُوذَجي المركزي. ومن وِجهة النظر البشرية العادية، القوة موجودة والسببية موجودة، ورفع الكأس تَحقُّق لإعمال القوة والسببية كلتيهما.

تتضمّن أنسِقتنا التصوُّرية أيضاً تصوُّرات استعارية، كما أسلفنا. وغالباً ما تستعمل النظريات الفَلْسَفية والعلمية هذه التصوُّرات الاستعارية. وعِلاوة على هذا، فتصوّراتنا الاستعارية الأساسية ليست اعتباطية أو ذاتية، أو حتى مُحدَّدة بشكل واسع، وأُسسها موجودة في تجربتنا الجَسَدية. فحتى النظريات العلمية الموغلة في التجريد، مثل نظريَّة النسبية العامة ونظريَّة الصف الفوقي، تستخدم

هذه الاستعارات المُجَسَّدة الأساسية، مثل استعارة **الزَّمن بعدٌ فضائي** واستعارة **بنية الحدث مكان.**

من بين الأشياء الهامة التي كشف عنها العلم المعرفي بوضوح أننا نملك وسائل تصوُّرية مُتعدّدة من أجل فَهم الأوضاع والتفكير بشأنها. إنّ ما نعتبره "صادقاً" يتوقّف على الكيفية التي نتصوَّر بها الوضع المعني. فمن منظور تجربتنا البصرية العادية، إنّ الشمس لا تُشرق؛ إنها تتحرّك إلى الأعلى من وراء الأفق. ومن منظور معرفتنا العلمية، الشمس لا تفعل ذلك.

وعلى غِرار هذا، عندما نرفع شيئاً ما، فإننا "نُجرِّب" أنفسَنا بوصفنا نُمارس قوة للتغلّب على قوة دفع الشيء نحو الأسفل. من جهة تجربتنا القاعدية، إنّ قوة الجاذبية لها وُجود، مهما تقوله نظريَّة النسبية العامة. ولكن، إذا كنا علماء فيزياء هَمُّنا حسابُ حركة الضوء مع كتلة واسعة، فإنه في صالحنا أن نتخذ منظور السببية العامة، حيث لا تُوجد قوة جاذبية.

لا يعني هذا أنّ أحد الرأيين صادق فيما الآخر ليس كذلك. كِلاهما منظوران بشريان. أحدهما، غير العلمي، حَرْفي بالنظر إلى الأنسِقة التصوُّرية البشرية المُرتكزة على الجَسَد. فمن المنظور العلمي الاستعاري لنظريَّة النسبية العامة ونظريَّة الصف الفوقي، لا تُوجد قوة الجاذبية بوصفها كِياناً -بل هي تقوّس فضائي-زمني. ومن المنظور العلمي الحَرْفي، فإن القوى موجودة.

والآن، إذا اعتبرنا نظريَّة من النظريات العلمية نظريَّة صادقة حَرْفياً، وإذا أصررنا أنّ هناك صدقاً واحداً فَحَسْب، وأنه أفضل صدق علمي نتوفّر عليه، فإننا سنتوصّل، كما لاحظ رَاسْلْ، إلى أنّ القوة ليست موجودة، شأنها شأن السببية. ولكن، إذا كنّا نسمح بأن يتمّ إقرار النظريات العلمية بوصفها تُمثّل البنيات التصوُّرية الاستعارية المُرتبطة بالكائنات البشرية، فإننا في هذه الحالة نسمح بطُرق مُتعدّدة لتصوّر العالم، بما في ذلك الطريقة العلمية وغير العلمية. إنّ السماح بمُختلف المنظورات التي تشير إليها التحاليل المعرفية يُتيح لنا أن نحتفظ بالمنظورين: بالمنظور العلمي، حيث السببية لا تُوجد، وبالمنظور اليومي، حيث السببية تُوجد.

السببية والواقعية: هل السببية موجودة؟

عندما يَسأل أحدُهم: "هل السببية موجودة؟"، فهذا الشخص يُريد أن يعرف هل تُوجد ظاهرة مُوحَّدة واحدة (تُسمّى "السببية") بشكل موضوعي في العالم المُستقل عن الذِّهن، وتعمل وفق منطق واحد. وعِلاوة على هذا، يفترض هذا الشخص أنّ ثمة جواباً تصديقياً (يُجيب بنعم أو لا) بسيطاً وصريحاً. وكما أسلفنا، فالوضع أعقد بكثير مما يفترضه.

إنّ الاقتضاءات الثاوية خلف هذا السؤال الذي يبدو بسيطاً كاذبة جُملةً. أولاً، السببية لفظ في لغة بشرية، ويشير إلى مقُولة بشرية، وهي مقولة شُعاعية بالغة التعقيد. في هذه المقولة الشُّعاعية المُعقدة، لا وُجود لمجموعة من الشروط الضرورية والكافية التي تُغطي كُلّ حالات السببية. ذلك أنّ السببية كما نتصوَّرها ليست ظاهرة مُوحَّدة. إنها لا تشير ببساطة إلى مَقُولة من الظواهر الموجودة موضوعياً، تُحدِّدها شروط ضرورية وكافية تعمل من خلال منطق واحد في العالم المُستقل عن الذِّهن. ولأن الاقتضاءات الثاوية خلف السؤال بعيدة جدّاً عن أنْ تكون غير مُبرَّرة، فإنّ هذا السؤال لا يُقابله جواب صريح بسيط.

هذا يُقصي تلك الواقعية الساذجة التي تفترض أنّ لُغتنا انعكاس للعالم المُستقل عن الذِّهن، ولذلك فإنّ هذا النوع من الأسئلة يتّسم بالبساطة والصراحة. غير أنّ إقصاء الواقعية الساذجة لا يُقصي كُلّ أشكال الواقعية، ولا يتطلّب المثالية أو السببية التامة.

ما يتبقّى هو الواقعية المُجسَّدة التي تُقِرّ أن اللُّغة والفكر البشريين مُبْنَيَان بالتجربة المُجَسَّدة، ومربوطان إليها. فيما يتصل بالفيزياء، هناك بالتأكيد عالم مُستقل عن الذِّهن. ولكن، لكي نتصوَّره ونَصِفَه، علينا استخدام التصوُّرات البشرية المُجَسَّدة واللُّغة البشرية. بعض هذه التصوُّرات المُجَسَّدة، تصوُّرات المُستوى القاعدي، تتلاءم مع التجربة الفيزيائية للمُستوى الوسيط، وبذلك لها أسبقية إبستيمية بالنسبة لنا. هنا نُحسّ أنه من المُلائم أن نقول إنّ السببية تُوجد بالنسبة للحالات العادية للإعمال المُباشر للقوة الفيزيائية في حَيواتنا اليومية. والحالة النّمطية النَّموذَجية المركزية في تجربتنا القاعدية لا تطرح أيّ مُشكل في الإجابة عن السؤال. إنه يخرُم يدي. لقد سبَّب لي ألماً. نعم، السببية موجودة.

غير أنّ هذا السؤال إشكالي في كُلّ السّياقات الأُخرى، ذلك أننا نغادر الحالة المركزية النَّمطية النَّموذَجية ونتجه نحو حالة أُخرى تتسم بمعانٍ مُختلفة جدّاً وبأشكال منطق مُختلفة وبمعيار مُختلف في تحديد ما يُعتبَر صادقاً. السؤال ليس بهذه البساطة بالنسبة للمسارات السببية، والروابط السببية، وغيرها. فهذه الحالات تتطلّب نظريَّة صدق توافُقي مُجسَّدة، حيث تُؤخَذ بعين الاعتبار البناءات التصوُّرية المُجسَّدة للأوضاع، استعارية كانت أم غير استعارية. في مثل هذه الحالات، إما أن تُوجد السببية وإما تتوقّف على العالم وعلى تصوّرنا له.

وبعيداً عن التجربة الفيزيائية في المُستوى الوسيط -في الكون المُصغَّر للجُسَيْمات الأوّلية والكون الكبير للثقوب السوداء- تخذلنا تصوّراتنا القاعدية بصورة تامة. ولبناء تصوّرنا لهذه التجربة، نحن بحاجة إلى تلك الأداة الرائعة؛ أي الاستعارة التصوُّرية. غير أننا، عندما ننتقل إلى مجال الاستعارة التصوُّرية في التنظير للمُستويات البالغة الصِّغَر (الميكرومستويات) والبالغة الكِبَر (الماكرومستويات)، يخذلنا مفهوم السببية اليومي الحَرْفي. عندما تكون نظرياتنا استعارية ولا تتضمّن أيّ تصوُّر للسببية، نُجيب على سؤال وجود السببية تبعاً لمدى اعتبارنا هذه النظريات نظريات حَرْفية.

وبإيجاز، فالسؤال "هل تُوجد السببية؟" ليس سؤالاً ساذجاً يُجاب عنه بالنفي أو بالإيجاب. إنه يُبالغ في تبسيط شيء رأينا أنه مُعقّد بشكل كبير.

12
الـذِّهن

من المُستحيل افتراضياً أن نُفكر في الذِّهن أو نتحدّث عنه جدّياً دون تصوّره استعارياً. فكُلّما تصوَّرنا بعض مظاهر الذِّهن من خلال القبض على الأفكار، أو الوصول إلى نتائج، أو الضبابية وعدم الوضوح، أو ابتلاع فكرة أو استيعابها، فنحن نستخدم الاستعارة لإعطاء معنى لما نفعله بواسطة أذهاننا.

إنّ نسق الاستعارات المُرتبط بالذِّهن مُنتشر بشكل كبير إلى درجة أنه يستحيل علينا وصفه كُلّه هُنا. سنقتصر على جزء من هذا النَّسَق يكفي لرسم بعض الخُلاصات الفَلْسَفية الهامة. وستُوازي نتائجُنا ما توصّلنا إليه بخُصوص الزَّمن والسببية والأحداث: أولا، النَّسَق الاستعاري الذي يُتصوَّر الفكرُ على أساسه لا يُقدّم لنا فَهْماً وحيداً، إجمالياً، مُتلائماً، للحياة الذِّهنية. خلافاً لذلك، يُزوّدنا باستعارات تصوُّرية لا تتلاءم مع بعضها البعض. ثانياً، يُزودنا النَّسَق الاستعاري الخاص بالذِّهن بالعُدّة الخام التي تُوظّفها النظريات الفَلْسَفية الشائعة.

الذِّهن بوصفه نَسقاً جَسَدياً

بيّنَت إيف سويتسر (أ1، 1990) أنّ هناك نَسقاً فرعياً من الاستعارات المُنتشرة الخاصة بالذِّهن حيث يُتصوَّر الذِّهنُ جَسَداً. ويُمكن أن نجد الـمُخَطّط الرئيسي لهذا النَّسَق الفرعي في النَّسْخ العام التالي:

الذِّهن جَسَد

التفكير اشتغال فيزيائي

الأفكار كِيانات ذات وجود مُستقل

التفكير في فكرة اشتغالٌ فيزيائي بالنظر إلى كِيان مستقل الوجود

هناك أربع حالات خاصة مُنتشرة لهذه الاستعارات، يُتصوَّر فيها التفكيرُ من خلال أربعة أنواع مُختلفة من الاشتغال الفيزيائي: التحرّك، والإدراك، ومُعالجة الأشياء، والأكل. لِننظُرْ إلى هذه الأنواع.

التفكير تَحرُّك

من الطُّرق الأساسية التي نحصل بها على المعلومات التحرّكُ في العالم. وهذا هو أساس استعارتنا **التفكير تحرّك**، التي تتكوّن من النُّسوخ التالية:

الذّهن جَسَد

التفكير تحرُّك

الأفكار أماكن

التفكير قوة

الفكر العقلي حركة مُباشرة، ومدروسة، وتتمّ خُطوة خُطوة، وتتفق مع قوة التفكير

عدم القُدرة على التفكير هو عدم القُدرة على التحرّك

خط الفكر مسار

التفكير في س تحرّكٌ في مجالٍ حول س

الإبلاغ إرشاد وتوجيه

الفهمُ تَتَبُّع

إعادة التفكير سيرٌ على المسار من جديد

أن يُتصوَّر الفكرُ حركة، فهذا واضح من جُمل من قَبيل: "كان ذهني يدور بسرعة"، "تاه ذهني لحظة"، "توقّف ذهني هُنيهة"، "ما زال يُحلّق بفكره في الأوهام". وأن تكون الأفكار أمكنة، فهذا واضح من جُمل من قَبيل: "كيف وصلتَ إلى هذه النتيجة؟"، "وصلنا إلى النُّقطة الحاسمة في الموضوع"، "أين أنت من هذا النقاش؟". نُلاحظ أنّ الأمكنة تُوجد في استقلال عن الناس الذين

يُوجدون فيها. وإذا كنتَ عاجزاً عن التفكير، فأنتَ كمن يعجز عن الحركة: "إنني عالق! ليس باستطاعتي أن أذهب أبعد في هذا النوع من التفكير".

لِننظُرّ الآن إلى ما يعنيه أنْ تكون مُجبَراً على خُلاصة من الخُلاصات. افرضْ أنك وصلت إلى نُقطة مُعيّنة في استدلالك. أنْ تكون مُجبَراً على خُلاصة هو بمثابة الوصول إلى مكان آخر/فكرة أُخرى من خلال التفكير عقلانياً، أردتَ ذلك أم لم تُرده. هكذا يُنظَر إلى التفكير باعتباره قوة شديدة نمطياً تُحرِّك المفكِّرَ من فكرة-مكان إلى أُخرى. العقل يُشبه كثيراً قوة من قوى الطبيعة؛ وأي خُلاصة تُجبَر عليها من خلال التفكير هي خُلاصة طبيعية. ويُعَدّ رفض الوصول إلى خُلاصة طبيعية مُقاوَمةً لقوة العقل، واندراجاً في اللامعقول واللاعقلاني. إنّ قوة العقل تُتصوَّر قائدةً المرءَ عبر خط مُعيّن للتفكير. ولهذا نتحدّث عن كوننا اهتدينا إلى خُلاصة من الخُلاصات. وعندما تُقاد إلى خُلاصة من الخُلاصات، فأنت تسير وفق العقل، أي طبقاً للخطوط التي يُجبرك العقلُ على التفكير عبرها إلى أنْ تصل إلى المكان الذي يأخذك إليه العقل. عندما يُفضي بك تفكيرك إلى خُلاصة ما، فأنت لستَ مسؤولاً شخصياً عن الوصول إلى تلك الخُلاصة. المسؤول ليس أنت، إنه تلك القوة الطبيعية للعقل ذاته.

أن تُفكّر عقلانياً هو أنْ تُفكّر وفق الخطوط التي تفرضها قوة العقل. ثانياً، هو أنْ تسير في ذلك خُطوة خُطوة، دون أنْ تقفز على أي خُطوة، بحيث تكون مُوقناً أنك على المسار الذي يفرضه العقل. ثالثاً، إنه التحرّك نحو خُلاصة مُباشرة قدر الإمكان، بدون أنْ تُفكّر دائرياً أو تتيه عن الموضوع أو تنحرف عنه.

بالمُناسبة، فاللفظ "topic" [الذي يعني الموضوع أو المحور] مُشتق إيتيمولوجياً من الكلمة الإغريقية "topos"، التي تعني "مكان". والتفكير في موضوع مُعيّن استعارياً هو بمثابة التحرّك بجوار مكان مُعيّن. وبذلك، نتحدّث عن الرجوع إلى الموضوع، والبقاء بعيداً عن الموضوع، والاقتراب من الموضوع أو مُقاربته.

يُتصوَّر التبليغ إرشاداً، وفهمُ ما يقال هو بمثابة اتّباع أحدهم الذي يقوم بإرشادك عبر منطقة مُعيّنة. ولذلك، عندما لا نتمكّن من فَهْم أحدهم، نقول له أشياء من قبيل: "مهلاً!"، "إنك تسير بسرعة"، "لا أستطيع مُتابعتك"، "لا

أستطيع أن أُواصل معك"، "إلى أين تريد أنْ تذهب؟"، "هل تستطيع أنْ تعود إلى ذلك ثانية؟".

تُعَدّ استعارة التفكير تحرُّك أساس مفهومنا للعِلَل الغائية، حيث تُتصوَّر الغايات أسباباً للأعمال التي نُنجزها لبلوغ تلك الغايات. وتتألف الاستعارتان الأسباب قوى والأعمال أمكنة مع استعارة المُبرِّر قوة للحصول على استعارة السببية العقلانية المُعقّدة. هَبْ أنني أعرف أنّ النتيجة ب لا يُمكن التوصّل إليها إلا من خلال إنجاز العمل أ. افرضْ أنني أريد أنْ تقع ب. إذن، قوة المُبرِّر تُحرِّكني لإنجاز أ، وبالتالي بلوغ النتيجة ب. رغبتي في ب سبب عقلاني لإنجازي أ. هذه بعض الحالات التي سمّاها أرسطو حالات غائية. وسنُناقش حالات أُخرى في الفصل 18، حيث سنُحلّل استعارات أرسطو الأساسية.

وبإيجاز، فقد تعرّضنا إلى الحالة الخاصة الأولى من الاستعارة المُؤلَّفة من الذّهن جَسَد والتفكير اشتغال فيزيائي. في هذه الحالة، نوع الاشتغال هو التحرّك. دَعنا الآن نتحرّك في اتجاه الحالة الخاصة التالية، وهي الحالة التي سنرى فيها أن النَّمط المُلائم للاشتغال الجَسَدي هو الإدراك.

التفكير إدراك

نحصل على أغلب معارفنا عبر البصر. هذه التجارب الأكثر شيوعاً في حياتنا تجعلنا نتصوَّر المعرفةَ رُؤيةً. وعلى غِرار ذلك، تُتصوَّر تصوُّرات أُخرى مُتصلة بالمعرفة انطلاقاً من تصوُّرات تتصل بالرُّؤية والإبصار. عُموماً، نستعير جزءاً هاماً من منطق المعرفة لدينا من منطق الرُّؤية. وهذا هو النَّسْخ الذي يُسقِط منطق الرُّؤية على منطق المعرفة.

الذّهن جَسَد

التفكير إدراك

الأفكار أشياء مُدرَكة

المعرفة رُؤية

التبليغ إظهار

السعي إلى حيازة المعرفة بحثٌ

الانتباه إلى شيء ما نَظَرٌ إليه أو تَكَشُّفٌ له

المُساعدة على المعرفة مصدر ضوء

أن تكون قادراً على المعرفة هو أنْ تكون قادراً على الرُّؤية

أن تكون جاهلاً هو أنْ تكون عاجزاً عن الرُّؤية

العراقيل أمام المعرفة عراقيل أمام الرُّؤية

الخداع والتضليل مَنْعٌ مقصود للرُّؤية

المعرفة انطلاقاً من "زاوية" مُعيّنة توجيهٌ للنظر من مكان مُعيّن

الشرح بتفصيل رسمٌ لصورة

توجيه الانتباه إشارة

الاهتمام إنعامٌ للنظر

أن تكون مُتقبِّلاً هو أنْ تسمع

أخذ القول جدّياً هو أنْ تُنصت

أن تُحسِن الفَهْم هو أنْ تشُمّ

ردّ الفعل/التفاعل العاطفي إحساس

ما يُفضَّل شخصياً ذوقٌ

هذه استعارة شائعة بشكل كبير. عندما نقول "أرى ما تقوله"، فنحن نُعبّر عن تواصل ناجح. ومُواراة شيء ما وإخفاؤه عبارةٌ عن محاولة لحَجْبه، لصدّ الناس عن معرفته. وإذا خَدعتَ أو ضلّلتَ فأنتَ تذرّ الرماد في العيون، أو تضع "ستاراً من دُخان"، أو تضبِّب أو تُعتِّم. والكتابة الواضحة هي كتابة ما يُتيح للقُرّاء معرفة ما قيل؛ والكتابة غير الواضحة أو المُعتمة يشقّ على القُرّاء معها معرفة ما قيل.

يُتصوَّر السعيُ نحو التوصّل إلى معرفة شيء من الأشياء بحثاً عنه، ويُتصوَّر الحصولُ على المعرفة اكتشافاً أو لُقيةً. أما الشخص الذي يجهل فيوجد في

الظلام، وأما من يعجز عن المعرفة فأعمى. وتمكين الناس من معرفة شيء ما هو بمثابة تسليط الضوء عليه. ويُعتبَر ما يُمكِّنك من معرفة شيء إضاءةً؛ إنه شيء يُمكِّنك من الرُّؤية. والوقائع الجديدة التي تقع في دائرة الضوء هي الوقائع التي غدت معروفة (عند من يَرَوْن).

عندما نتحدّث عن شخص يضع غِمامة، شخص لا يرى غير ما يُوجد أمام أنفه، فإننا نعني شخصاً يُضيِّق بؤرةَ انتباهه لتشمل ما يُفكّر فيه ويُمكّنه من رُؤية بعض الأشياء فَحَسْب. عندما نتحدّث عن الإشارة إلى شيء ما بحيث يُمكنك رؤيته، نعني أننا نُوجّه انتباهك إليه بحيث يُمكنك أنْ تعرفه. وإذا قال لك أحدهم "هل ينبغي أن أرسم لك صورة؟"، فإنّ هذا الشخص يسأل إن كان عليه أن يشرح شيئاً ما بتفصيل. وإذا فهمتُ، سأكون قد رأيتُ الصورة.

ومفهوم المنظور، أو الزاوية، أو وِجهة النظر، تندرج كلها في هذه الاستعارة. عندما تنظر إلى مشهد، فأنت تنظر إليه من مكان ما. من مكان مُعيّن، أنت لا ترى غير بعض الأشياء. وإذا ابتعدتَ صارت التفاصيل الصغيرة غير مَرئية. بعض الأشياء قد تُحجَب عن نظرتك. وهذا يقتضي أنه لكي تعرف مشهداً بشكل أجود، عليك اتخاذ عِدّة وِجهات نظر استعارياً. الشخص الذي له منظور واحد للعالم يُعَدّ جاهلاً لأشياء تحتجب عن هذا المنظور. القُرب له أهمية أيضاً هُنا. لكي تعرف شيئاً ما، عليك الاقتراب منه كفاية لرؤية التفاصيل، ولكن ليس الاقتراب كثيراً بحيث لا تستطيع أنْ تُكوِّن فكرة عن الأشياء في مُجملها. فأنت لا تريد أنْ تكون ممن لا يستطيع رؤية الغابة لأنه لا يرى سوى الأشجار (أو تحجب عنه الأشجارُ رؤيةَ الغابة).

بما أنّ الرُّؤية تلعب هذا الدور المُهيمن في قُدرتنا على الحصول على المعرفة، فإنّ أغلب أجزاء استعارة التفكير إدراك، ترتبط بالرُّؤية. لكن الحواسّ الأُخرى تلعب أيضاً دوراً وإن كان أقلّ أهمية. انظر إلى ما يعنيه أنْ تُنصتَ استعارياً لشخص ما، كما في "أُصغي دوماً إلى ما يقوله لي أبي". هذا يعني أنه، إلى جانب الاستماع إلى ما يتلفّظ به، فأنت تأخذ ما يقوله لك على محمل الجد. أما "أن تكون أصمّ إزاء ما يقوله لك والدك" فهذا يعني أنك لا تتقبّل مضمون ما يقوله-فأنت لا تسمع/ لا تُصغي لما يُحاول أن يقوله لك.

عندما تقول "هذا الشيء زكمتني رائحته"، فأنت تريد أنْ تقول إنك تشعر أنّ شيئاً ما ليس كما يجب. عندما تُحسّ بقوة بأنك مُحِقّ، فأنت تُؤلِّف بين شعور ذهني وانفعال عاطفي قوي. وتُستخدَم حاسّة الذوق لإفادة ما نُفضِّله، إذ نُعبّر عن تفضيلنا لشيء ما. فالفكرة الحُلوة هي الفكرة التي نُحبّها، والفكرة المُرَّة نقف إزاءها موقفاً سلبياً.

التفكير مُعالجة للأشياء

من الطُّرق الأُخرى التي نحصل بها على المعلومات إمساك الأشياء وفحصها ومُعالجتها. ويُشكّل هذا أساس استعارة أُخرى كُبرى للتفكير.

الذِّهن جَسَد

التفكير مُعالجة لشيء

الأفكار أشياء تُعالَج

التبليغ إرسال

الفَهْم قبض وإمساك

عدم القُدرة على الفَهْم عدم قُدرة على القبض والإمساك

الذاكرة خزّان (أو مستودع)

التذكّر استرجاع (أو استدعاء)

بنية الفكر هي بنية الشيء

تحليل الأفكار تفكيك وعزل للأشياء

في هذه الاستعارة، الأفكار أشياء يُمكن أن تتلاعب بها، أو تطرحها، أو تُديرها في دماغك. والتواصل تبادُل للأفكار. ولذلك يُمكنك أن تُعطي أحدهم مجموعة من الأفكار أو تحصل على أفكار منه. والتدريس وضعٌ للأفكار في أدمغة الطلبة، وشحنٌ لرؤوسهم ومَلؤُها وحشوها بالأفكار. والإخفاق في الفَهْم هو بمثابة الإخفاق في القبض والإمساك، كما يحصل حين تتجاوزك فكرة أو تَمُرّ عليك. وقد تنشأ مشاكل مع الفَهْم حين تكون الفكرة مُنفلتة، أو عندما يرميك

أحدهم بعِدّة أشياء في نفس الوقت. وعندما يكون الموضوع مُستعصياً على فَهْمك، فإنك تعتبره في غير متناولك.

ومثلما للأشياء بنية فيزيائية، للأفكار بنية تصوُّرية. بإمكانك أن تضع الأفكار مع بعضها لتُكوِّن أفكاراً مُركَّبة. والأفكار المُركَّبة يُمكن أن تُصنَع، أو تُشكَّل، أو تُصاغ، أو تُعاد صياغتها. وقد تُوجد عِدّة جوانب للمسألة. وتحليل الأفكار هو بمثابة تفكيكها، بحيث يُمكنك رُؤية الأفكار المُكوِّنة لها.

تتآلف هذه الاستعارة مع استعارة المعرفة رُؤية، ذلك أننا قد نُقَلِّب فكرة ما في أذهاننا لنرى كُلّ جوانبها. ويُمكننا أن نُنعِمَ النظر في الفكرة ونفحصها أو نضعها تحت المجهر.

تنتشر هذه النسوخ الثلاثة التي ناقشناها في اللُّغات عبر العالم. أما النُّسوخ الأربعة التالية فتتّسم بانتشار أقل.

الحصول على الأفكار أكل

رأينا أعلاه ثلاث طُرق يقوم بها الذِّهن ببناء التصوُّرات جَسَدياً: يُعتبر التفكير اشتغالاً جَسَدياً -مثل التحرّك، أو الإدراك، أو مُعالجة الأشياء. والانشغالات المركزية لهذه الاستعارات هي الحصول على المعرفة، والاستدلال والتفكير، والفَهْم، والإبلاغ والتواصل. ونلتفت الآن إلى استعارة مُختلفة جدّاً حيث يُتصوَّر الذِّهنُ انطلاقاً من الجَسَد، إلا أنّ الانشغال هنا يتجه نحو الاشتغال الجيد للذِّهن، الذي يُتصوَّر جَسَداً مُتمتعاً بصحة جيدة. فمثلما يحتاج الجَسَد إلى التغذية المُلائمة -الصحية، والمُغذّية، والشهيّة- يحتاج الذِّهن إلى النوع المُلائم من الأفكار، أفكار صحية، ونافعة، ومُفيدة. وهذا هو النَّسخ:

الذِّهن الذي يعمل جيداً جَسَدٌ بصحة جيدة

الأفكار أغذية

الحصول على الأفكار أكل

الاهتمام بالأفكار شهيّة للطعام

الأفكار الجيدة أغذية صحية

الأفكار النافعة أغذية مُغذّية

الأفكار السيئة أغذية ضارّة

الأفكار المُزعجة أغذية تُثير الاشمئزاز (تبعث على الغثيان)

الأفكار الهامة والـمُمتعة أغذية شهيّة

الأفكار غير الهامة أغذية تافهة (عديمة المذاق)

اختيار طبيعة الأفكار شمٌّ أو تذوّق

التأمل والتفكير مضغٌ ولَوْكٌ

أن تقبل فكرة هو أنْ تبتلعها

الفهم التام هضم (واستيعاب)

الأفكار غير المفهومة لا تُهضَم

إعداد الأفكار لكي تُفهَم إعداد للطعام

إيصال الأفكار إطعام

الأفكار الجوهرية وجبةٌ أساسية

يُتصوَّر التَّوقُ إلى الأفكار نهماً للطعام، كما في عبارات: العطش إلى المعرفة، أو النهم إلى المعرفة، أو الفضول الذي لا يُروى. وإذا كنت لا تريد أن تبتلع، فأنت ترفض أنْ تُصدّق بسذاجة أفكاراً خاطئة. أنواع الأفكار الصحيحة ضرورية، وعلينا أن نُخضعها للاختبار. وأنواع الأفكار الخاطئة سيئة بوجه من الوجوه: كاذبة، مُزعجة، غير مُفيدة، أو غير مفهومة. إنها تُتصوَّر أغذية غير صحية، تُثير الغثيان، لا تُهضم، أو عسيرة الهضم. وما دُمتَ لا تحسب بشكل تام تَبِعات ونتائج الأفكار التي تَقبَل بها، فإن اختبار مقبوليتها في ما يتقدّم من الزَّمن مسألة حاسمة، وهذا هو ما ترتبط به هذه الاستعارة بشكل واسع.

استعارياً، أنت تقوم بالاختبار من خلال الشمّ والتذوّق. إذا كانت الفكرةُ تفوح منها روائح كريهة أو نتِنة، فهذا يعني أنك تحكم عليها بأنها غير صحية، أي أنها كاذبة. الوقائع النيئة أو الفجّة ليست مُناسبة ولا صالحة لأنها لا تُهضَم؛

أي أنها لم تُهيّأ بطريقة تجعلها قابلة للفَهْم. نفس الشيء يُقال عن الأفكار التي لم تختمر (الفطير) أو تلك التي لم تَسْتَوِ. والنظريات المطبوخة أو "التي أُعيدَ تسخينُها"، نظريات البقايا أو الفضلات، والأفكار القديمة التي لم تَعُدْ مُستساغة كما كانت في البدء، وتُقدَّم بوصفها جديدة. الأفكار الفاسدة غير صحية وبذلك فهي لا تنفع؛ والفكرة الفاسدة لا تعمل. أما الأفكار الطازجة فشهيّة؛ أي إنها مُفيدة. والأفكار التي بدون طعم لا فائدة فيها. والأفكار المُقرفة التي تدعو إلى الاشمئزاز أو التي لا مَذاق لها -أي الأفكار التي تبعث على الغثيان أو القيء- أفكار مُزعجة ومُشوِّشة وغير مقبولة بالنسبة لذهن يشتغل بشكل جيد. ولعلّ الحالة الأكثر شيوعاً لمادة تُثير الغثيان وغير صحية في الآن ذاته هي مادة الغائط أو الخِراء أو البَراز. وبذلك، فإن لفظ "الخراء" يُمكن استعماله للإشارة إلى أفكار غير صحيحة وكاذبة. [...][1].

الهضم في هذه الاستعارة يُعبّر عن العملية الذِّهنية الكاملة التي يتطلّبها الفهم التامّ. بعض الأفكار لا تحتاج إلى المزيد من الإعداد لتُهضَم؛ وهي أفكار ينبغي أنْ تُطهى على مهل. والفكرة التي لا يُمكن أنْ تُفهم مُباشرةً عليك أنْ تَلوكها أو تمضغها لوقت مُعيّن. ويمنحك لوكُها أو مضغُها فرصة لمعرفة مَذاقها.

ثم هناك الأفكار التي لن يقبل بها آكِل، أفكار ينبغي أن تُغلّفها بالكلام المعسول أو تقولها مُلحَّنة. وبذلك، فالاستعارة تُقدِّم معياراً بشأن مَقبولية فكرة من الأفكار-عليها أنْ تكون ذات رائحة جيدة، وأن تكون شهيّة، وأن تُطهى بشكل مناسب، وأن تُهضَم. وعندما تُقبَل أو تُصدَّق، يُمكنها أن تُبلَع. عندما تتلقى تفكيراً لا تتقبّله، أو أفكاراً لا تريد أنْ تبتلعها، فإنّ ذلك قد يُخلِّف في فمك

(1) يُورد لايكوف وجونسون هنا الجمل التالية: 'that's a lot of shit'، و'that's bullshit'، و'don't bullshit me'، و'you're not shittin' me are you?'. وكلها يمكن ترجمتها إلى العربية المغربية ("هذا خراء!"، "ما تخراش عليَّ" [عربية مغربية، لا تتبرَّز علي]). ولم أجد مُقابلاً لها في العربية المعيار. وربما يعود سبب ذلك إلى قوة الاستعمال التي تتمتع بها المغربية، في مقابل العربية المعيار، المقطوعة عن سياقات التواصل اليومي الذي من شأنه إنتاج جُمل من هذا القَبيل. (المترجم).

طعماً سيئاً. عندما يصلك مَذاق أو طعم فكر كريه، تقول ["تُفُو!" (في العربية المغربية)، أو] "yuck!" في الإنكليزية.

أحياناً تكون الأفكار غير مفهومة لأنها تتضمّن الكثير من المُحتوى، وهو ما لا يُتحمَّل: "هذا كثير، لا يُمكن أن أهضم كُلّ هذا". وإذا أردتَ أنْ تتأكد من أنّ قُدرة الناس على هضم المعلومات ما زالت تحتمل، فإنك تلجأ إلى "إلقامهم بالملعقة". وإذا أردتَهم أن يقبلوا بأفكار قد يجدونها مُزعجة، فإنك قد تكسوها سُكّراً أو عسلاً. وإذا أردتَ أنْ تُخادعهم، وتجعلهم يقبلون بفكرة سيرفضونها بعد أن يتذوّقوها، فإنك تدفعهم إلى ابتلاعها كُلّها. فالشخص الساذج هو من يبتلع أيّ شيء.

يتبيّن لنا الآن لماذا نتحدّث عن فكرة قد تترك انطباعاً عميقاً (تقول عنها الإنكليزية إنها "تُعَضُّ" أو "تُقْضَمُ" (to bit into))، فكرة غنية أو مُغذّية (تقول عنها الإنكليزية إنها "لحيمة" أو "كثيرة اللحم" (meaty))، تُقابِل "مَضْغَ الشّحوم" (chewing the fat). الفكرة الأساسية والجوهرية تُتصوَّر "لحيمة". إنها فكرة يُنظَر إليها باعتبارها مُغذّية، أي أنها مُفيدة ونافعة استعارياً. الشحوم ليست مُغذّية، وإن كانت لذيذة. إذا أجريتَ نقاشاً مُمتعاً لم تَجنِ منه أفكاراً مُفيدة، ولم يكن الغرض منه إلا تجزية الوقت بصورة مُمتعة، فإنك تُسمّي هذا الوضع "مضغ الشحوم"، وتُستعمَل "الشحوم" لأن الأفكار هنا ليست أساسية أو مُفيدة كالأفكار "اللحيمة"، كما يُستعمَل "المضغ" لأنك لا تستوعب الأفكار أو تهضمها أو تبتلعها. وإضافة إلى ذلك، ثَمّة صورة استعارية في "مضغ الشحوم"، حيث يُصوَّر تحريك الفم عند الكلام وكأنه شكل من أشكال المضغ.

وماذا عن تقيُّؤ الأفكار في الامتحان النهائي؟ هذه أفكار لم تُبلَع ولم تُهضَم حقاً-أي إنها لم تُقبَل ولم تُفهَم؛ مُضغَت فَحَسْب، أي دُرسَت. إنّ تعبير الغذاء عن الفكر يُقدّم أفكاراً مُلائمة للأكل الذّهني، الصحي، المُغذّي، الشهي-أي الغذاء الجيد، النافع، المُهم.

في الواقع، هذه الاستعارة أعقد من هذا، وسنُناقش هذا التعقيد بإيجاز. إذا تصوَّر المرءُ الذّهنَ الذي يعمل بشكل جيد باعتباره جَسَداً يتمتع بالصحة، فإنه ليس بوسعه أن يتجاهل قضية الممارسة الذّهنية. إنّ التعليم لا يقوم على تغذية

المُتعلّمين بأفكار صحيحة ونافعة فَحَسْب. إنه أيضاً تمرين ذهني صارم لهؤلاء المُتعلّمين من أجل اكتساب أذهان قوية. ولهذا السبب تُسمّى المشاكل المطروحة في الكتب تمارين.

"الإنسان الصغير" (Homunculus) والمفاهيم عند فْريغة

الاستعارات الأربع التي عرضناها أعلاه استعارات عادية ويومية في تصوّرنا للذِّهن. في كُلّ استعارة من هذه الاستعارات، يُتصوَّر الذِّهنُ من خلال الجَسَد، وكأنّ الذِّهن شخص مُنفصل يقوم بوظائفه الجَسَدية الخاصة: التحرّك، الإدراك، مُعالجة الأشياء، الأكل. بعبارة مُوجزة، الفكرة الفَلْسَفية التي تنظر إلى الذِّهن باعتباره "إنساناً صغيراً" مصدرُها نَسقنا الاستعاري اليومي.

تتضمّن هذه الاستعارات التواضُعية أيضاً في ثناياها فكرة فَلْسَفية مُهمة أُخرى. في كُلّ استعارة من هذه الاستعارات، الأفكار كِيانات استعارية تُوجد في استقلال عن المُفكِّر: أمكنة، وأشياء، وغذاء. وإضافة إلى ذلك، تُوافِق كُلُّ استعارة من استعارات الأفكار بين الأفكار وأشياء في العالم: الأمكنة، والأشياء، والغذاء.

اعتباراً لهذه الجوانب، تملك هذه الاستعارات كُلّها خاصّيتين حاسمتين من خصائص المعاني الفْريغية، أو المفاهيم. إنّ للأفكار في هذه الاستعارات وجوداً عُمومياً وموضوعياً مُستقلاً عن المُفكِّر. وبمُقتضى كُلّ استعارة من هذه الاستعارات، ثَمّة توافق بين الأفكار والأشياء في العالم.

لا نقول إنّ الأفكار، كما تُخصِّصها هذه الاستعارات، عبارة عن مَعانٍ فْريغية. إنها ليست كذلك بدون شك. مؤقتاً، نُسجّل فقط أنها تشترك مع مفاهيم فْريغة في خاصّيتين حاسمتين، وأنها قد تُفسّر لماذا يعتبر العديد من الفلاسفة نظريّة فْريغة نظريّة "حَدْسية". النظريات الحَدْسية تنزع إلى استخدام أفكار نملكها من قبل.

استعارات الذِّهن والمُنعطف اللِّساني في الفَلْسَفة

ننتقل في ما يلي إلى ثلاث استعارات للذِّهن لعبَت دوراً هاماً في تحديد

مُقاربات الذّهن وخصائص اللُّغة في الجُزء الأكبر من الفَلْسَفة التحليلية الأنغلوأمريكية. أولاً، ثَمّة استعارات يُتصوَّر فيها الفكرُ لُغةً.

استعارة الفكر لغة

التفكير نشاط لُغوي (كلام أو كتابة)

الأفكار البسيطة كلمات

الأفكار المُركَّبة جُمل

الإيصال التام لمُتوالية من الأفكار هو بمثابة تهجية

التذكّر كتابة

عندما نقول "دعنا نُقدّم إشارة عقلية على هذا"، فإننا نستخدم استعارةً تُعَدّ فيها الأفكارُ أشكالاً لُغوية مكتوبة في الذّهن. ينسحب نفس الأمر على جُمل من قَبيل "إنها كتاب مفتوح عندي"، أو "لا أستطيع قراءة أفكارك"، أو "قرأتُ نواياه قراءة سيئة"، أو "هذه المرأة موسوعة شاملة للبَسْتنة"؛ فهذه الجُمل تستعمل نفس الاستعارة، وهي الاستعارة التي تقول إنّ الأفكار عبارات لُغوية مكتوبة. من الاقتضاءات الهامة لهذه الاستعارة أنك إذا استطعتَ قراءةَ ما في ذهن أحدهم، فإن الأفكار ينبغي أنْ تكون مُتخِذةً لشكل لُغوي مقروء.

لدينا عبارات استعارية أُخرى تُتصوَّر فيها الأفكار لغة منطوقة، كما في:

أستطيع بمشقّة أن أسمع ما أُفكّر فيه

هذا جَمال ناطق

إنها لا تُصغي إلى ضميرها

قال لها ضميرها لا تفعلي ذلك

لا أُحبّ نبرةَ أفكارها

ونرى استعارة الفكر لُغة في حالات عِدّة:

هذا مثل اللُّغة الصينية عندي

الليبراليون والمُحافظون لا يتكلّمون نفس اللُّغة

إنها لا تتمكّن من ترجمة أفكارها إلى مشاريع واضحة

أفكاره بليغة

ما مُعجم الأفكار الفَلْسَفية الأساسية؟

الدليل مُختزَل

إنه يقرأ ما بين السطور

لا أستطيع قراءة ما يقوله

يُعَدّ مفهوم التَّهجية (spelling) مُهمّاً في صيغة اللُّغة المكتوبة في هذه الاستعارة. عندما تتهجّى فأنت تُبلِّغ بدقة بنية الكلمة المكتوبة مُترويّاً، خُطوة خُطوة. وهذا يُنسَخ في التبليغ الدقيق لبنية الفكر، كما في جُملة مثل: "هل علي أن أتهجّى لك ذلك؟" التي تُقال عن فكرة مُعقّدة (وإن كان تعقيدها قليلاً). ومثلما يكون الحرف الواحد من تفاصيل بنية الكلمة، فإنه في جملة "اتَّبعَ القانونَ حَرْفياً"، كُلُّ حَرْف استعارةٌ لتفصيل من تفاصيل البنية التصوُّرية للقانون.

وتدخل علامات الترقيم بدورها في هذه الاستعارة. تُفيد علامة الترقيم كِنائياً واستعارياً معنى هذه العلامة. مثلاً، تُشير علامة الاستفهام إلى شيء مجهول، كما في "إنه يمثل علامة استفهام كُبرى بالنسبة إلي". وعندما تُشير كلمة "انتهينا" إلى نهاية الجُملة، فإن عبارة انتهينا في هذه الاستعارة تُشير إلى نهاية ما تمّ إيصاله، كما في: "ينبغي أنْ تعود إلى البيت قبل مُنتصف الليل! انتهينا". والمورفيمات النحوية تندرج بدورها في هذه الاستعارة: "أريد أنْ تُنجز هذا العمل-بدون لَوْ، وبدون لَكِنْ!".

إنّ ما تقوم به هذه الاستعارة أنها تبني تصوّرنا للفكر من خلال الرُّموز، وكأن الفكر عبارة عن مُتوالية من الحروف المكتوبة. إنها تُحيل الطابعَ الداخلي والخُصوصي للفكر شيئاً عُمومياً وخارجياً. ولذلك اقتضاء هامّ: للفكر بنية يُمكن تمثيلها بصورة مضبوطة من خلال مُتواليات خطية من الحروف المكتوبة. ولنتذكّر هذه المظاهر الأربعة في هذه الاستعارة الشائعة:

1 - للفكر خصائص اللُّغة.

2 - الفكر خارجي وعُمومي.

3 - بنية الفكر تُمثَّل بصورة مضبوطة بوصفها مُتوالية خَطّية من الرُّموز المكتوبة.

4 - يُوافق كُلُّ تفكير عبارةً لُغوية؛ وبذلك، فكُلّ تفكير قابل لأن يُعبَّر عنه في اللُّغة.

والآن دَعنا نلتفتْ إلى استعارة شائعة أُخرى لها أهمية فَلْسَفية كبيرة.

استعارة التفكير حساب رياضي

التفكير الاستنتاجي عمليةُ جمع

الأفكار المُستخدَمة في التفكير الاستنتاجي أشكال تُحسَب في عملية جمع

الاستنتاجات حاصلُ جمع

التفسير مُحاسبة

عندما تقول "أضع اثنين واثنين معاً"، فأنت تُصوِّر التفكيرَ جمعاً أو زيادة شيء على شيء. إنّ إنجاز استنتاج ساذج وبَدهي يُتصوَّر إنجازاً لأسذج وأبده حالة من حالات الجمع. كما يُتصوَّر الاستنتاج حاصلاً في قولنا "وماذا يُضيف ذلك إلى المسألة؟" الذي يُعبّر عن حَيْرة بصدد ما يُمكن استنتاجه من مجموعة من الأفكار. وعلى غِرار ذلك، يُمكن للمرء أن يُعبّر عن إحباطه من عدم قُدرته على استنتاج معنى من كل المعلومات التي في مُتناوله إذ يقول "هذا لا يضيف شيئاً"، وهو قول يُعبّر عن الإحباط من عدم التوصّل إلى حاصل محسوس من جمع أشكال لائحة مُعيّنة وإضافتها إلى بعضها. وتظهر هذه الاستعارة التصوُّرية في جُمل من قَبيل "ما الحصيلة النهائية لكل هذا؟" حيث يُطرح السؤال عما يجب استنتاجه من المعلومات المُتوفّرة.

مفهومُ العَدّ مفهوم مركزي في هذه الاستعارة طبعاً. ويَفترض العدُّ أن مَنْ يَعُدّ قرّر قَبْلاً ما يعُدّ، أي ما يُدرجه في الجمع (أو الإضافة). يُشير لفظ عدَّ، عبر هذه الاستعارة، إلى المعلومات التي ينبغي إدراجها في التفكير، كما في جُملة "لا أعرف إن كان علينا أن نَعُدّ ذلك (أو نحتسبه)"، و"هذا لا نحتسبه"، أو

"لا يدخل في الحساب". وعندما "تُحسب على" أحدهم، فإنك تعني أنك تعتمد عليه، [وقد تذهب إلى الاعتداد به].

كما أنّ إضافة قوائم طويلة من الأشكال مهمّ بسبب تقليد العَدّ. فالعَدّ شكل من التفسير تقول من خلاله لماذا تتوفّر على ما تتوفّر عليه من اعتمادات من خلال حساب ما نفد وما يُوجد في الرصيد. في هذه الاستعارة، حيث الاستنتاج هو الإضافة، التفسير الاستنتاجي شكل من العَدّ، كما في "قَدِّم لي رصداً لما حدث (من الرصيد)". إنّ فكرة أن يكون علم الحساب هو الشكل المثالي للتفكير الاستنتاجي فكرةٌ ترجع على الأقل إلى الإغريقيين القُدامى. وهذه الاستعارة تتصوّر العقل ذاته عمليات حساب رياضية. ولهذه الاستعارة اقتضاءات هامة:

- مثلما يُمكن تمثيل الأعداد بدِقّة من خلال مُتواليات من الرُّموز المكتوبة، يُمكن تمثيل الأفكار بصورة مُثلى من خلال مُتواليات من الرُّموز الكتابية.
- مثلما تُعَدّ الحَوْسبة الرياضية آلية، فالفكر بدوره كذلك.
- مثلما هناك مبادئ كُلّية نَسَقيَّة للحَوْسبة الرياضية تعمل خُطوة خُطوة، هناك مبادئ تفكير كُلّية نَسَقيَّة تعمل خُطوة خُطوة.

وأخيراً، هناك استعارة شائعة يُتصوَّر الذِّهن من خلالها نظاماً آلياً شبيهاً بالآلة.

استعارة الذِّهن آلة

الذِّهن آلة.

الأفكار منتوجات للآلة.

التفكير هو التجميع الآلي بين الأفكار خُطوة خُطوة.

التفكير العادي هو العملية العادية للآلة.

عدم القُدرة على التفكير فشلٌ للآلة في الاشتغال.

عندما نقول إنّ أحدهم يُنتج الأفكار بسُرعة كبيرة، فنحن نتصوّر الذِّهن آلةً

والأفكار منتوجات. في هذه الاستعارة، تُشير جُملة من قَبيل: "لا أستطيع التفكير... الآلة لا تدور" إلى أنّ المُفكِّر يُنتج عادة عدداً من الأفكار. وتشرح جُملة من قَبيل: "لقد صدئتُ" سبب بُطء المُفكّر في إنتاج الأفكار أو صُنعها. كما تشير جُملة: "يشكو من عطب ذهني" إلى أن المُفكِّر لم يعد قادراً على التفكير المُنتج.

ومن اقتضاءات هذه الاستعارة أنّ الأفكار يُنتجها الذِّهن بصورة مُطّردة وقابلة للوصف وآلية وخُطوة خُطوة، وأنّ كُلّ فكر له بنية يفرضها عملُ الذِّهن.

تصوّر الذِّهن ليس مُتناغماً

الاستعارات التي قدّمناها للتّو استعارات مركزية بشكل مُطلق في تصوّرنا لماهية الأفكار ولعقلانية الفكر. هل ستكون الأفكار أفكاراً لو كُنّا لا نستطيع القبض عليها، أو النظر إليها بدِقّة، أو تجزيئها؟ ماذا سيكون العقل لو لم نكن نستطيع التوصّل إلى خُلاصات، أو نسير خُطوة خُطوة، أو نتوجّه مُباشرة إلى الموضوع؟ هل ستكون الأفكار أفكاراً إذا لم تستطع أنْ تَدَعَها تُطهى أو تُطبَخ للحظة، أو تجعلها حُلوة وسائغة، أو تهضمها؟ هل كان التفكير سيكون تفكيراً لو لم يكن بإمكانك أنْ تُسجّل ملاحظات، أو تُترجِم أفكارَك الفضفاضة إلى تصاميم واضحة، أو تـصل إلى حصيلة، أو تُعمِل أفكاراً؟ نعتقد أنّ هذا ليس مُمكناً.

فهذه الاستعارات تُحدِّد بناءَنا التصوُّري لماهية الأفكار ولماهية التفكير.

بيد أنّ الاستعارات ليست كلها مُتماسكة أو مُنسجمة. لا يتناغم تصوُّر الأفكار بوصفها أمكنة يُمكنك أنْ توجَد فيها، مع تصوّرها بوصفها أشياء يُمكنك مُعالجتها أو نقلها. لا يتناغم تصوُّر التفكير حركةً مع تصوره رؤيةً أيضاً. لا يتناغم أيضاً تصوُّر الأفكار أشياء نصنعها مع تصوّرها أغذية نستهلكها. وعِلاوة على ذلك، فالاقتضاءات التي تنصّ على أنّ الأفكار تَنتُج عن التفكير وتوجد في استقلال عن التفكير اقتضاءات غير مُتناغمة. وعدم التناغم هذا، العابر لاستعارات مُختلفة، أمر عادي في الأنسِقة التصوُّرية البشرية.

إننا لا نملك مجموعة واحدة مُتناغمة وأُحادية المعنى من التصوُّرات غير الاستعارية بالنسبة للعمليات الذِّهنية وللأفكار. إذا صرفنا النظر عن هذه

الاستعارات، لا نملك بناء تصوُّرياً لكيفية اشتغال الذِّهن وعمله. بل إنّ الاشتغال والعمل هنا مُشتقان من استعارة **الذِّهن آلة**. وحتى عندما نقبض على الأفكار في ذاتها، فإننا نبني تصوّرنا للأفكار باعتبارها أشياء يُقبَض عليها. ومُقاربة دراسة الأفكار من وِجهة نظر حَدْسية هي استخدام استعارات الأفكار التي نتوفّر عليها. وما يجب أنْ تقوم به نظريَّة للذِّهن أو نظريَّة للأفكار أنْ تنتقي مجموعة فرعية مُتناغمة من اقتضاءات هذه الاستعارات. وعندما تقوم أيُّ نظريَّة مُتناغمة بذلك، فهي تُدير الظهر بالضرورة لاقتضاءات أُخرى لا تتناغم مع هذه الاقتضاءات، التي تُعدّ "حَدْسية" بدورها. كُلّ نظريَّة من هذا القَبيل هي نظريَّة حَدْسية ومُتناغمة استعارياً، ولكنها غير شاملة. ويبدو أنه لا وُجود لنظريَّة مُتناغمة وشاملة، وحَدْسية استعارياً في الآن ذاته-أي أنْ تكون مُشكَّلة من اقتضاءات الاستعارات السالفة.

استعارات الذِّهن والفَلْسَفة التحليلية الأنغلوأمريكية

تتأسّس الفَلْسَفة التحليلية الأنغلوأمريكية على صِيَغ تقنية لاستعارات الذِّهن والفكر التي حلّلناها منذ قليل. ولكي نرى كيف تتطابق هذه الاستعارات وتتلاءم مع بعضها، لا بُدّ من تلخيص اقتضاءات مُختلف الاستعارات اليومية المُرتبطة بالذِّهن التي ناقشها هنا.

كما رأينا سالفاً، تتضمّن اقتضاءات الاستعارات التي أشرنا إليها آنفاً ما يلي:

الذِّهن جَسَد

1. الأفكار لها وجود عُمومي وموضوعي في استقلال عن المُفكِّر.
2. الأفكار تُوافِق الأشياء في العالم.

الفكر حركة

3. الفكر العقلاني مُباشر ومدروس ويتمّ خُطوة خُطوة.

الفكر مُعالجة لأشياء

4. التفكير مُعالجة لأشياء.
5. الأفكار موضوعية. وبذلك، فهي نفسها عند أيّ شخص، أي أنها كُلّية.
6. التبليغ إرسال.
7. بنية الفكر بنيةُ شيء.
8. تحليل الأفكار تحويل للأشياء إلى أجزاء.

الفكر لغة

9. للفكر خصائص اللُّغة.
10. الفكر خارجي وعُمومي.
11. بنية الفكر يُمثَّل لها بوضوح من خلال مُتوالية خَطّية من الرُّموز المكتوبة من ذلك النوع الذي يُشكّل اللُّغةَ المكتوبة.
12. كُلّ فكر يُعبَّر عنه في اللُّغة.

الفكر حَوْسبة رياضية

13. مثلما تُمثَّل الأرقامُ بوضوح بمُتواليات من الرُّموز المكتوبة، تُمثَّل الأفكار/الفكر بصورة كافية بمُتواليات من الرُّموز المكتوبة.
14. مثلما تُعَدّ الحَوسبة الرياضية آليةً، يُعَدُّ الفكرُ آلياً بدوره.
15. مثلما توجد مبادئ نَسَقيَّة كُلّية للحَوْسبة الرياضية تعمل خُطوة خُطوة، هُناك مبادئ نَسَقيَّة كُلّية للعقل تعمل خُطوة خُطوة.
16. مثلما تُعَدّ الأعدادُ والرياضيات كُلّية، يُعَدّ الفكر والعقل كُلّيين.

الذِّهـن آلـة

17. لكُلّ فكر مُركَّب بنيةٌ تفرضها الأفكار التي وُضعَت آلياً مع بعضها البعض في شكل مُطّرد، قابل للوصف، خُطوة خُطوة.

كما يُتوقَّع، تلعب استعارة الفكر لغة دوراً مركزياً في المُمارسة الفَلْسَفية

التحليلية. إنّ الجملة عبارة عن تأليف فريد ومُعقَّد من الألفاظ التي تتّخذ ترتيباً مُعيَّناً. في هذه الاستعارة، الأفكار البسيطة ألفاظ، والألفاظ المُركّبة جُمل. وبذلك، فالاستعارة تقتضي أنْ تكون أيّ فكرة مُركّبةٍ مُكوَّنةً من تأليف فريد لأفكار بسيطة. وعليه، هناك تحليل واحد صحيح، وواحد فقط، للتصوّر المُركّب، وهو التحليل الذي يقسمه إلى أجزائه التصوُّرية النهائية. في الفَلْسَفة التحليلية، يُعَدّ هذا النوع من التحليل تحديداً أو تعريفاً للتصوّر: إنه يُقدّم الشروط الضرورية والكافية للأجزاء المُكوِّنة للتصوّر حتى تتمكّن من تكوين التصوُّر بِرُمّته. وبذلك، فإنه بالنسبة لأي تصورٍ س، ثمة نظريَّة صحيحة بالنسبة للتصوّر س-رصدٌ صحيح موضوعياً للبنية الداخلية الوحيدة للتصوّر س. نظريَّة النسبية الصحيحة الوحيدة، التي ناقشناها أعلاه، حالة خاصة. ويُعنى جُزء كبير من الفَلْسَفة التحليلية الكلاسيكية (دون احتساب عمل فتْغِنْشْتايْنْ الأخير) بتحديدات من هذا القَبيل التي يُفترَض أنها تُشكّل نظريات لـ س الوحيد الصحيح، بالنسبة لتصوّرٍ س من التصوُّرات.

سيجد القُرّاء المُتعَودون على فلسفة اللُّغة والذِّهن الأنغلوأميركية أنّ العديد من الاقتضاءات السالفة اقتضاءات مألوفة. يُبيّن مايكل دوميت Michael Dummett، في كتابه **أصول الفلسفة التحليلية** (ج2، 1993)، أنّ فْريغهْ يُميّز بين "الأفكار" و"المعاني" ("senses"). وقد اعتبَر فْريغهْ الأفكارَ نفسية وذاتية وخُصوصية-يتعذّر إبلاغها أساساً، وبذلك لا تندرج في المعاني العُمومية المُشتركة التي يُتواصَل بها عبر اللُّغة. لقد رأى أنّ "المعاني"، التي تتألّف مع بعضها لتُشكّل الأفكار، لا علاقة لها بالجانب النفسي البشري، كما أنها مُستقلة عما هو ذاتي. "المعاني" والأفكار، بوصفهما غير نفسيين، عُموميين، موضوعيين، لا يُبلَّغان، كان باستطاعتهما أن يكونا معانيَ العبارات اللُّغوية. هذا التميز هو ما يُسمّيه دوميت "إخراج أو إقصاء الأفكار من الذِّهن". وهو ما يثوي افتراضياً في كُلّ فَلْسَفة اللُّغة الأنغلوأمريكية. تُعَدّ الأفكار، وقد حُرّرَت من الذِّهن، موضوعية؛ إنها مُخصَّصة من خلال التوافُقات المُباشرة التي تجمعها بالأشياء في العالم.

تصوُّر فْريغهْ للأفكار يُوافق الاقتضاءين 1 و2 أعلاه. تصوُّر فْريغهْ هذا للفكر

بوصفه موضوعياً ومُوافقاً للأشياء في العالم هو ما نتجت عنه نظريَّةُ الصدق التوافُقي كما ظهرَت في فَلْسَفة اللُّغة الأنغلوأمريكية.

هذه المفاهيم الفريغية، إذا أضفنا إليها اقتضاءات استعارتي **الفكر لغة** و**الفكر مُعالجة لشيء**، تُحدِّد "المُنعطف اللِّساني" الذي قامت به الفَلْسَفة التحليلية. هُنا، تُعتبر استعارة **الفكر لُغة** حَرْفية. يُنظَر إلى الفكر باعتباره يملك خصائص اللُّغة: خارجي، وعُمومي، ويُمثَّل برُموز مكتوبة، وقابل للإيصال والتبليغ. على هذا الأساس، الأفكار أشياء؛ إنها موضوعية، كُلّية، بالإمكان إرسالها إلى الآخرين، وبالإمكان "تحليل" الفكر إلى أجزائه، وهي الخاصّية الأهم من الخصائص الأُخرى. هذه الأمور تُوافق الاقتضاءات من 5 إلى 11.

إنّ الفكرة التي تقول إنّ العقل يتميّز بكونه يملك منطقاً رياضياً يُمكن اعتبارها استخداماً للاقتضاءات السالفة. المنطق الرياضي يبدأ بافتراض أنه بالإمكان أنْ تُمثَّل الأفكار بشكلٍ مُلائم من خلال مُتواليات من الرُّموز المكتوبة من قَبيل تلك التي نجدها في اللُّغة المكتوبة. إنّ استعارة **الفكر لغة**، وخاصة الاقتضاء 11، هما المُعالِقان في الاستعارة اليومية لاستعارة الخبراء: "اللُّغة المنطقية". إنّ التفكير يُمكن اعتباره شكلاً من الرياضيات له مُعالِقه في الاستعارة اليومية: **الفكر حَوْسبة رياضية**، وخاصة اقتضاءاتها من 13 إلى 16، التي تتصوّر العقل شكلاً كُليّاً من الحَوْسبة الآلية التي تستعمل مُتواليات من الرُّموز المكتوبة.

لدينا، هُنا، في تصوّرنا الاستعاري اليومي للفكر، أساس الفكرة التي تقول إنّ الفكر يُمكن التمثيل له من خلال لُغة منطقية، وأنّ العقل حَوْسبة رياضية، وأنّ معنى اللُّغة المنطقية يُقدَّم من خلال التوافُق مع الأشياء في العالم. إنّ استعارة **لُغة الفكر** هاتِه تُشكِّل، مع بعض التنويعات، أهم رأي مُنتشر عالمياً للفَلْسَفة الأنغلوأمريكية. وعلى هذا الأساس، لدينا، في مجموع اقتضاءات استعاراتنا اليومية المُرتبطة بالذِّهن، أُسُس الفلسفة التحليلية منذ رَاسْلْ وكَارْنابْ، مُروراً بِكْوَايْنْ، ودَيفيدْسونْ، ومُونْتِيغْيُو، وفودور.

وقد شكَّلَت هذه الافتراضات، في اللِّسانيات، أساسَ الدلالة التوليدية عند لايكوف ومكاولي، حيث اعتُبِرَت الصُّور المنطقية هي البنيات التحتية في

الاشتقاقات التحويلية في إطار نوع مُعيّن من النحو التحويلي. انطلاقاً من الدلالة التوليدية، طوَّر جيري فودور نظريتَه الذِّهنية حول **لُغة الفكر**.

هذه الافتراضات نفسها تقف وراء فكرة الذكاء الاصطناعي. لقد افترض الذكاء الاصطناعي الكلاسيكي أنّ الأفكار بالإمكان أن نُعبّر عنها كُلّها بواسطة لُغة منطقية ("لُغة" حاسوب مثل لُغة البرمجة القائمة على مُعالجة اللوائح LISP (list processing))، وأنّ التفكير (استعمال العقل) عبارة عن حَوْسبة آلية تحدث خُطوة خُطوة. انطلاقاً من هذه الافتراضات، تمّ التوصل إلى أنّ الحواسيب بإمكانها أن "تُفكّر عقلانياً". هذا الرأي كان أساس استعارة الذِّهن التي تمّ افتراضها في الجيل الأول من العلم المعرفي، وهي استعارة **الذِّهن حاسوب**، التي يُنظَر فيها إلى "الحاسوب" بالشكل التالي:

الحاسوب آلة تُفكّر عبر حَوْسبات رياضية باستعمال لغة عباراتُها أشياء تُعالَج؛ ويتواصل من خلال الإرسال ويُتذّكر من خلال التخزين.

تُؤلّف استعارة **الذِّهن حاسوب** بين اقتضاءات مُتنوّعة من استعارات أُخرى: **الذِّهن آلة، الفكر حَوْسبة رياضية، الفكر لُغة، الفكر حركة، الفكر مُعالَجة للأشياء**. "الحاسوب" في هذه الاستعارة أداة أو وسيلة مُجرّدة، إنه بَرمجية وليس عَتاداً. في الفصل 19 من هذا الكتاب، سنُناقش استعارة **مُجتمع الذِّهن** في علم النفس المرتبط بالملَكة، وهي استعارة كانت شعبية خلال حركة التنوير. وقد أضاف مارفن مِنسكي Marvin Minsky هذه الاستعارة إلى استعارة **الذِّهن حاسوب** في كتابه **مجتمع الذِّهن** (هـ، 1986)، حيث يذهب إلى أنّ البرنامج الحاسوبي للذهن يتفرّع إلى نظامين فرعيين بوظائف مُتخصصة. وتستخدم نظريَّة دانييل دينيت Daniel Dennett للذهن (ج2، 1991) هذه الاستعارة.

حتى فَلْسَفة الذِّهن المُناهضة للذكاء الاصطناعي، مثل نظريَّة جون سيرل، تستخدم العديد من الاقتضاءات الاستعارية السالفة. تستخدم نظريَّة سيرل للذِّهن -حسب ما يُمكن أن نُسمّيه- الاقتضاءات الاستعارية التالية من بين الاقتضاءات السالفة: من 1 إلى 3، ومن 5 إلى 12. ينتقد سيرل، في ما يُسمّيه بُرهان أو دليل الغرفة الصينية، صيغة استعارة **الذِّهن حاسوب** التي لا تتضمّن الاقتضاء 2 السالف، أي الرابط المُباشر بين الألفاظ والعالم الذي يرى فُريغهْ -وسيرل الذي

يتبعه- أنه ضروري لكي يكون للأفكار معنى. وإذا استثنينا هذا، فإن سيرل يقبل بالعديد من المُعتقدات التي تُشكّل استعارة الذّهن حاسوب.

لا نريد بأي حال من الأحوال أن نُعطي الانطباع بأنّ هذه النظريات لا تتباين. إنها تختلف عن بعضها البعض بطُرق شتى. ويُمكن التعبير عن ذلك انطلاقاً من الاقتضاءات الاستعارية التي تستعملها نظريَّة من النظريات فيما لا تستطيع استعمال غيرها. وهذه بعض الأسئلة التي تُقدّم النظريات الفَلْسَفية الأنغلوأمريكية بصدَدها إجابات مُتباينة:

- هل ينبغي القبول باقتضاءات استعارة الفكر حَوْسبة رياضية؟
- هل يُمكن للخطاب العقلاني أن يحلّ في "اللُّغة العادية"؟ أو هل نرفض اللُّغة العادية ونعتبرها غير منطقية، ونضع مكانها لُغة منطقية رياضية مثالية، لكي نُشَغِّل الخطاب العقلاني؟
- هل ينبغي تحديد المعنى من خلال الإحالة والصدق، عبر الاقتضاء 2 ونظريَّة الصدق التوافُقي؟

ألَحّ رَاسِلْ، وفتْغِنْشْتايْنْ الأول، وكارناب، وكْوَايْنْ كلهم على أنّ اللُّغة العادية مُلتبسة وغامضة، في مقابل الخطاب العقلاني الفَلْسَفي والعلمي. وقد قبلوا كلهم باقتضاءات الحَوْسبة الرياضية من 13 إلى 16، وافترضوا أنّ لُغة الفكر المنطقية وحدها، اللُّغة المصوغة في إطار المنطق الرياضي (لُغة "خاضعة لنَسق واحد"، بتعبير كْوَايْنْ)، تتميّز بالكفاية في الخطاب العقلاني. وافترضوا كلُّهم أنّ المعنى ينبغي تحديده من خلال الإحالة، أي من خلال نظريَّة الصدق التوافُقي، وبذلك يقبلون بالاقتضاء 2.

وبإيجاز، فهم يُجيبون كلهم بالإيجاب على السؤال الأول، وليس على السؤال الثاني، ويُجيبون بالإيجاب على السؤال الثالث. هنا يخالفون فتْغِنْشْتايْنْ الثاني، وأوسْتِنْ، وسْتْرَاوْسَنْ، الذين قبلوا باللُّغة العادية واستبعدوا الحاجة إلى لغة رياضية منطقية.

ثَمّة موقف ثالث، وقد اتخذه لايكوف ومكاولي في دلالتهم التوليدية، كما اتخذه مُونْتِيغْيُو وفودور. كل هؤلاء أجابوا بالإيجاب على السؤالين الأول والثالث

وقبلوا بكفاية اللُّغة العادية. وقد افترضوا أنّ على اللِّسانيات أنْ تُقيم الربط بين المنطق الرياضي مع نظريَّة الصدق التوافُقي، من جهة، وبين اللُّغة العادية، من جهة أُخرى. وقد اختلفوا في افتراضاتهم المُرتبطة باللِّسانيات، فلايكوف ومكاولي يفترضان أنّ الدلالة والنحو لا ينفصلان، والمَقُولات النحوية تنشأ من المَقُولات الدلالية، والصُّوَر المنطقية قد تكون بنيات تحتية في نحو تحويلي؛ أما مُونْتِيغْيُو فيقترح نَحواً مَقُولياً، حيث الأشكال اللُّغوية السطحية يُمكن أنْ تُسنَد إليها شروط صدق تستخدم بشكل مُباشر نظريَّة عُليا للوظائف؛ أما فودور فاقترح نَحواً تشومسكاوياً بدون أساس دلالي. وكانت هناك اختلافات أُخرى أيضاً.

ويختلف الفلاسفة أيضاً في سؤالين آخرين:

- هل الفكر كُلّي، تبعاً للاقتضاءات من 5 إلى 16، أم إنّ المعاني نسبية، فنقبل بالاقتضاء 2، ولكننا نسمح للإحالة بأن تتنوع؟
- إذا قبلنا بالاقتضاء 2، فهل يتمّ تثبيت الإحالة عبارةً عبارةً أم شمولياً؟

بالنظر إلى هذين السؤالين، يذهب كُوَايْنْ إلى أنّ الإحالة تتنوّع، وأنّ المعنى نسبي، وأنّ المعنى يُثبَّت شُمولياً. وقد اتفق دَيفيدْسونْ وبوتنام على ذلك. أما فْريغهْ، ورَاسْلْ، وكَارْنابْ، فيذهبون إلى أنّ الفكر كُلّي. وحديثاً، ذهب فودور المذهب ذاته، وإن كان قد قدّم بعض التنازلات للشُّمولية.

- هل يوجد الفكر في استقلال عن الذِّهن؟ أم إنّ الفكر يُنتجه الذِّهن، كما تقتضي ذلك استعارة الذِّهن آلة؟

قَبِل المشتغلون في تقليد الذكاء الاصطناعي باستعارة الذِّهن حاسوب، وقَبلوا معها باستعارة الذِّهن آلة. غير أنّ ثَمّة صيغتين مُختلفتين لاستعارة الذِّهن حاسوب، إذ تَقبل إحداهما بالاقتضاء 2، الذي يعتبر المعنى إحالة، في حين تَرفض الأُخرى هذا الاقتضاء. في الجيل الأول من العلم المعرفي، هناك من رأوا الذِّهن حاسوباً وتمثيلاته شبه اللُّغوية "تمثيلات داخلية لحقيقة خارجية" ينبغي أن يُعبِّر عنها المعنى عبر اتصالاته المُباشرة بالعالم، ومن هؤلاء ديدري غنتنر Dedre Gentner. وقد اعتبر العديدُ من رواد الجيل الأول من العلم المعرفي تأليفَ استعارة الذِّهن حاسوب مُتوافقاً تماماً مع الرَّصْد الذي قدّمه فْريغهْ للمعنى من خلال الإحالة. من جهة أُخرى، هنالك من رأوا أنّ "الدلالة" هو ما تُنجزه الآلة، مثل الاستنتاجات

والعمليات التي تُنفّذها، ومن هؤلاء روجر شانك Roger Schank ومارفن منسكي Marven Minsky. أما سيرل، الذي قبل بالاقتضاءات من 1 إلى 3 ومن 5 إلى 12، فيُناهض بقوة هذا المنظور، ويذهب إلى أنه، بدون دلالة تربط الرُّموز مُباشَرةً بالعالم، ليس بوسع الذّهن، الذي يُتصوَّر حاسوباً، أن يفهم أيَّ شيء. يَرُدّ المدافعون عن الذكاء الاصطناعي أنّ المعنى وفهم اللُّغة لا يحصلان عبر الإحالة (عبر 2)، بل عبر الوظائف الاستنتاجية والكيفية التي تشتغل بها على العالم.

هذا الجرد المُوجز ليس تاماً بأية حال. ولكننا نُريد أن نُبيّن من خلاله ثلاثة أمور: أولاً، أنّ نظرياتنا التقنية الفَلْسَفية حول الذّهن واللُّغة بنيَت انطلاقاً من تأليفات مُتنوّعة بين استعارات للذّهن واسعة الانتشار. والمُعتقَدات الخاصة بنظريَّة من نظريات الذّهن عبارة عن اقتضاءات فردية نَمطية للاستعارات التي تُشكّل تصوّراتنا العادية للذّهن. ثانياً، قد يُؤدّي الاختيار فيما بين هذه الاقتضاءات الاستعارية أحياناً إلى اختلافات فَلْسَفية. وثالثاً، إذا كانت هذه المزاعم الفَلْسَفية اقتضاءات للاستعارات اليومية، فإنّ هذا يجعل هذه النظريات التي تستخدمها تبدو نظرياتٍ "حَدْسية" بالنسبة للعديد من الناس. والنظريَّة الحَدْسية هي تلك النظريَّة التي تَستخدم أفكاراً موجودة من قبلُ في اللاوعي المعرفي.

وما يدعو إلى السخرية أنّ كُلّ هذه النظريات الفَلْسَفية في التقليد الأنغلوأمريكي ترفض مجرد فكرة الاستعارة التصوُّرية. وبالفعل، لاستعاراتنا المُتعلقة بالذّهن اقتضاءات تذهب إلى أنّ هذه الاستعارات التصوُّرية ينبغي ألا تُوجد. ولهذا سببان. أولاً، في نسق **الذّهن جَسَد**، كُلّ كِيانات المجال المصدر التي تُنسَخ في الأفكار -الأمكنة، الأشياء، الأغذية- تُوجد في استقلال عن المفكِّر. وهذا يُنتج الاقتضاء الذي يقول إنّ الأفكار لها وُجود مُستقل عن المُفكّرين. الاستعارات التصوُّرية لا يُمكنها أنّ تكون إلا منتوجات للأذهان المُجَسَّدة وهي تتفاعل مع بيئاتها، وليست أشياء موجودة وجوداً موضوعياً في العالم. وبذلك، فإنّ هذه النظريات تتطلّب، خلافاً لكُلّ ما ناقشناه، أنّ الاستعارات التصوُّرية لا يُمكنها أنْ تُوجد.

ثانياً، تَعتبر استعارةُ الفكر لغة الأفكارَ عبارات لُغوية، أيْ أنّها كِيانات واحدية (unitary). بَيْد أنّ المفهوم الفعلي للاستعارة التصوُّرية يتطلّب أنّ الأفكار

ليست كِيانات واحدية، بل إنّ النُسوخ التصوُّرية العابرة للمجالات تندرج في ما يُعتبر فكرة. وبذلك، فإنّ كُلّ فكرة استعارية اثنانية، وليست واحدية-لها مصدر وهدف مُبَنْيَن على الأقل جُزئياً بهذا المصدر. وبصورة مُشابهة، تَتصوَّر استعارةُ **الفكر حَوْسبة** رياضية الأفكارَ أعداداً، وهذه الأعداد تُعَدّ بدورها كِيانات واحدية. وتَعتبر استعارةُ **الذّهن آلة** الأفكارَ منتوجات آلة، وهذه المنتوجات كِيانات واحدية أيضاً. وعليه، فكُلّ هذه الاستعارات المتعلقة بالأفكار لا تتفق مع المفهوم العادي للاستعارة التصوُّرية.

لا شيء من هذا يدعو إلى الاندهاش. فالكِيانات التي نُصادفها في حياتنا اليومية توجد نَمطياً في استقلال عنا، وهي كِيانات واحدية لا تعتمد على أيّ شيء آخر في تخصيص طبيعتها. وبما أنّ استعاراتنا التصوُّرية للذّهن ينبغي أنْ تتخذ التجربة اليومية أساساً في كُلّ استعارة من استعارات الذِّهن، فإنه من غير المفاجئ أنْ تكون الأفكار مُتصوَّرة من خلال كِيانات واحدية تُوجد في استقلال عنا. فمن تَبِعات نظريَّة الاستعارة التصوُّرية أنْ تكون لدينا استعارات يومية للأفكار حيث لا تكون الأفكار استعارية!

بما أنّ الفلسفة التحليلية الأنغلوأمريكية بنيَت خارج هذه الاستعارات اليومية حول الأفكار، فإنّ الفلسفة التحليلية لم يكن بوسعها أنْ تُقِرَّ بوجود الاستعارات التصوُّرية؛ وأيُّ صيغة لاحقة منها لن تفعل ذلك. فالإقرار بوُجودها يعني التخلّي عن كُلّ الأفكار المركزية في الفلسفة التحليلية: موضوعية المعنى، النظريَّة الكلاسيكية للتوافُق المبنية على الصدق، مفهوم اللُّغة المنطقية المثالية، كفاية الصورة المنطقية، التحديد من خلال الشروط الضرورية والكافية، وقِسْ على ذلك.

شذوذ الفلسفة الأنغلوأمريكية

لِننظُرْ إلى عالِم معرفي مُهتمّ بالدراسة التجريبية للذِّهن، وخاصة اللاوعي المعرفي، هدفُه النهائي فَهْمُ الذِّهن من خلال الدماغ وبنيته الداخلية. بالنسبة لهذا العالِم المُشتغِل على الذِّهن، تبدو المقاربات الأنغلوأمريكية لفلسفة الذِّهن واللُّغة التي ناقشناها أعلاه، مُقاربات شاذّة حقاً. الدماغ يستخدم الخلايا العَصبية، وليس الرُّموز شبه اللُّغوية. حَوْسبة الخلايا العَصبية تعمل في إطار نشر التنشيط في الزَّمن

الواقعي، الذي ليس مُماثلاً لاستنباط البراهين في المنطق الرياضي، ولا هو مثل الخوارزمات غير المُجسَّدة في الذكاء الاصطناعي الكلاسيكي، ولا هو مثل الاشتقاقات في النحو التحويلي.

إنّ العلماء المعرفيين الذين يسعون إلى إقامة رصد للفَهْم عليهم الالتفات إلى الدماغ والجَسَد، وذلك لأسباب إمبريقية. لا يُمكنهم أن يبدأوا مُسبقاً بنَماذج المجموعة النظريَّة التي يشتغل بها عالِم المنطق؛ ولا باستطاعتهم أنْ يبدأوا مُسبقاً بنظريَّة للمعنى لا يرتبط فيها المعنى بالذِّهن، أو الدماغ، أو الجَسَد، أو التجربة، وإنّما يُقدَّم انطلاقاً من الإحالة والصدق. إنّ المعنى في نظريَّة معرفية مبنية على ما هو عصبي لا يُمكنه أن ينشأ إلا من خلال الجَسَد والدماغ والتجربة البشرية كما هي مُرمَّزة في الدماغ.

بالنسبة لعالِم معرفي في التقليد التجريبي (الإمبريقي)، تبدو مُقاربة الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية للذهن واللُّغة غريبة بعض الشيء. وهذا الأمر يسري بخاصة على ما أسماه مايكل دوميت الفكرة المركزية الثاوية وراء كُلٍّ من الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية والفينومينولوجيا (الظاهراتية) عند بْرِينْتانُو Brentano وهوسرل Husserl، وهي فكرة "إخراج الفكر من الذِّهن". فما الشيء الذي سيُعتبر، عند العالِم المعرفي، أغربَ من اعتبار الفكر خارجياً عن الذِّهن، واعتبار الجانبين البشريين البيولوجي والنفسي غير واردين في طبيعة الفكر؟ لماذا يَعتبرُ العديدُ من الفلاسفة هذا التصوُّر حَدْسياً؟ لِمَ لا يَعتبرُ أغلبُ دارسي الفلسفة والفلاسفة أفكارَ الفلسفة الأنغلوأمريكية أفكاراً سخيفة؟ لِمَ لا يكتفون بالضحك عندما يُقال لهم إنّ معاني الجُمل في لُغة من اللُّغات لا شيء يربطها بالذِّهن البشري أو بأيّ مظهر من المظاهر النفسية البشرية؟ هذا يتطلّب تفسيراً.

لقد قدّمنا للتو هذا التفسير. فالأفكار المركزية في الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية صِيغٌ من أفكار نتوفّر عليها من قبل. إنها تنشأ من نَسقنا التصوُّري الاستعاري للذهن. وهذا ما يجعلها "حَدْسية". وفي الواقع، فالفَلْسَفة التي لا تستند إلى دراسة إمبريقية لموضوعها ستستند على هذه المفاهيم الحَدْسية التي يدعمها نَسقنا التصوُّري، ويدعمها بخاصة نَسق الاستعارة التصوُّرية عندنا.

لا نُريد بأيّ حال أن نقول إنّ أيَّ منظور فَلْسَفي أو علمي يَستخدمُ

الاستعارة التصوُّرية أو الاقتضاءات التصوُّرية منظور خاطئ فقط بسبب استخدامه الاستعارة. على عكس هذا، الاستعارة التصوُّرية ضرورية عندما نُباشر أيَّ عمل فكري مُجرّد، مثل التنظير. وترجع صحة أيِّ نظريَّة، فَلْسَفية كانت أم علمية، إلى ما هو إمبريقي في نهاية المطاف. ولهذا السبب ركّزنا كثيراً على البراهين.

يتّضح الآن لماذا تُعدّ الفَلْسَفة التجريبية - تلك الفَلْسَفة التي تأخذ الجيل الثاني من العلم المعرفي مأخذ الجدّ- مُختلفة تماماً عن أيّ صيغة "مُطبَّعة" من الفَلْسَفة التحليلية. فالفَلْسَفة التحليلية المُطبَّعة تُسلّم بها الفَلْسَفة التحليلية وتكتفي بإضافة نتائج إمبريقية تُلائمها. بَيْد أنّ نتائج الجيل الثاني من العلم المعرفي هي في خلاف جوهري مع الفَلْسَفة التحليلية في جميع أشكالها، "مُطبَّعة" كانت أم لا.

الفكر الاستعاري
في فَلْسَفة الذِّهن المعاصرة

كما رأينا أعلاه، نشأ الجيل الأول من العلم المعرفي في إطار فَلْسَفة الذِّهن الأنغلوأمريكية، التي كان نزوعها الرئيسي خلال النصف الأول من الثمانينيات هو "الوظيفية". فبحسب بْلوك Block (ج2، 1980):

مهما يكن الطابع المُلغز الذي قد تبدو به حياتنا الذِّهنية في البدء، فإنّ التحليل الوظيفي للسَّيرُورات الذِّهنية يُبدده إذ يُنظر إلى هذه السَّيرُورات باعتبارها مُكوَّنة من حَوْسبات آلية شبيهة بتلك العمليات البدائية التي يقوم بها حاسوب رقمي -سَيرُورات بليدة بشكل كبير إلى درجة أنّ اللجوء إليها في التفسير النفسي لا يستدعي ذَرّة سؤال. والمفهومان المفتاحان للوظيفية بهذا المعنى هما التمثيل والحَوْسبة. ويُنظَر إلى الحالات النفسية باعتبارها تُمثّل نَسَقيّاً العالَمَ عبر لُغة فكر، ويُنظَر إلى السَّيرُورات النفسية باعتبارها حَوْسبات تتطلّب هذه التمثيلات.

بإيجاز، يتكوّن البرنامج الوظيفي في فلسفة الذِّهن الأنغلوأمريكية من استعارتين:

استعارة الذِّهن حاسوب

الحاسوب المادي	←	الشخص (خاصة، الدماغ)
برنامج الحاسوب	←	الذِّهن

الرُّموز الصورية	←	التصوُّرات
لُغة الحاسوب	←	النَّسَق التصوُّري
مُتواليات الرُّموز الصُّورية	←	بناءات فكرية
مُعالجة الرُّموز الصُّورية	←	التفكير
السَّيرُورات الخوارزمية	←	الفكر خُطوة خُطوة
قاعدة المُعطيات	←	الذاكرة
مضامين قاعدة المُعطيات	←	المعرفة
القُدرة على الحَوْسبة بنجاح	←	القُدرة على الفَهْم

استعارة التمثيل

العلاقات بين الرُّموز الصُّورية والأشياء في العالم	←	معاني التصوُّرات

تُـدرج استعـارةُ الـذّهـن حاسوب صيغةً من استعـارة الفكـر لُغة، حيث التصوُّرات رُموز في "لُغة الفكر". واستعارة التمثيل صيغةٌ من تلك الفكرة الغريبة التي أتى بها فْريغهْ والتي تقول إنّ المعاني الـمُتاحة عُمومياً في اللُّغة الطبيعية معانٍ "موضوعية" ومُستقلة عما هو نفسي وبيولوجي عند البشر، أي مُستقلة عن الأذهان والأدمغة البشرية. إنّ استعارة التمثيل تبني تصوُّر المعنى بطريقة تُوافق فكرة فْريغهْ - أي من خلال علاقات بين رُموز في لُغة فكر وأشياء في العالم. وقد أشار سيرل إلى أنّ ذلك عبارة عن "تطابُق" بين الألفاظ والعالم. في فَلْسَفة الذِّهن الوظيفية، يُنظَر إلى هذه العلاقات بين الرُّموز والأشياء استعارياً باعتبارها معانيَ تصوّرات؛ وبمُوجب هذه العلاقات، تُتصوَّر الرموزُ الصُّورية الـمُجرّدة استعارياً باعتبارها "تُمثّل الواقع". وكما في الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية عامة، تُسلّم استعارة التمثيل أنّ المعنى لا علاقة له إطلاقاً بالأذهان أو الأدمغة أو الأجساد أو التجربة الجَسَدية، وإنما لا يعدو أن يكون علاقة بين الرُّموز الصُّورية المُجرّدة والأشياء في عالم خارجي مُستقل عن الذِّهن.

استعارات مُعالجة الرُّموز

المجال المصدر لاستعارة الذِّهن حاسوب هو الحاسوب وما هو. ولكن هذا الفَهْم هو في حدِّ ذاته استعاري بشكلين هامين، ما دام تصوُّرا اللُّغة الصُّورية ومُعالجة الرُّموز يُتصوَّران بدورهما عبر الاستعارة.

استعارة اللُّغة الصورية

الرُّموز المكتوبة في لُغة طبيعية	←	رُموز صورية مجردة
لُغة طبيعية	←	"لُغة" صُورية
الجُمل	←	مُتواليات رموز جيدة التكوين
التركيب	←	مبادئ تأليف الرُّموز الصُّورية

استعارة مُعالجة الرُّموز

الأشياء المادية	←	رُموز صُورية
وضع الأشياء مُتجاورة	←	علاقة السَّلسَلة
مُعالجة الشيء	←	تغيير مُتواليات الرُّموز إلى مُتواليات رُموز أُخرى

يرتكز علم الحاسوب على النظريّة الرياضية للُّغات الصُّورية، وهي شكل مُجرّد من الرياضيات يُتصوَّر ويُدرَّس اعتماداً على استعارتي اللُّغة الصُّورية ومُعالجة الرُّموز. في هذا الشكل من الرياضيات، ليست الرُّموز الصُّورية المُجرّدة دلائل مُمثَّلة فعلياً وفيزيائياً في لُغة طبيعية ما. إنها كِيانات مُجرّدة صِرف بدون بنية داخلية، إنها مُتمايزة عن بعضها البعض، ولا دلالة لها في ذاتها. إنّ "السَّلسَلة" ("concatenation") ليست في الواقع وضعَ الأشياء أحدها بجوار الآخر في الفضاء المادي، بل وضع الرُّموز وفق رُتبة ما - علاقة رياضية صُورية تستجيب لأكسيومات المجموعات الفرعية. المُتواليات المُتسلسلة من الرُّموز (الرُّموز الموضوعة وفق رُتبة ما) ليست موضوعات فيزيائية مُعقّدة تُعالج فيزيائياً في الفضاء الواقعي؛ بل هي كِيانات رياضية مُجرّدة

تُشكِّل تأليفات يُمكن أنْ تتحول إلى تأليفات أُخرى. وعِلاوة على ذلك، فهذا "التحويل" لا يحصل في الزّمن الواقعي الحقيقي.

إنّ استعارتي اللُّغة الصُّورية ومُعالجة الرُّموز مُفيدتان في إسباغ المعنى على هذا الموضوع الرياضي المُجرّد. ويتمّ اعتماد هاتين الاستعارتين في تدريس علم الحاسوب وإعطاء مداخل للطلاب في هذا الموضوع. كُلّ علماء الحاسوب يُصوّرون هذا الموضوع العلمي بهذه الطريقة أحياناً على الأقل، وإن كان المُحترفون يعرفون بالطبع أنّ ذلك ليس سوى استعارات.

من الأهمية بمكان أن نُبيّن بالضبط لماذا هي استعارات وليست أقوالاً حَرْفية. اللُّغة الطبيعية لها بنية أصواتية فوناتيكية، ولها فونولوجيا، وصَرف. "اللُّغات" الصُّورية ليس لها ذلك. والتنغيم في اللُّغة الطبيعية يقع على سطح مفصول عن المقاطع الفونيمية؛ بمعنى أنّ المحيط التنغيمي يمتدّ نَمطياً على عِدّة مقاطع ويُمكن أن يكون له معنى مُنفصل عن معنى المقاطع الصوتية. "اللُّغات" الصوُّرية لا تملك شيئاً مثل التنغيم. و"اللُّغات" الصُّورية ليست دالّة. إنها تتحدّد انطلاقاً من الشكل الصَّرف، والعبارات التي تنتمي إلى اللُّغة الصُّورية ينبغي مُعالجتها بِغَضّ النظر عن معنى الرُّموز. على عكس ذلك، اللُّغات الطبيعية دالّة، ومعناها ينشأ بصورة طبيعية عن التجربة البشرية اليومية. وإضافة إلى ذلك، فالمعنى يُبنى داخل النحو والبنية المُعجمية للّغات الطبيعية. وإذا كانت رُموز اللُّغات الصُّورية تُسنَد إليها إحالات وحيدة، مع إقصاء الالتباس، فإن العبارات في اللُّغات الطبيعية مُتعدّدة الدلالة عادة؛ أي أنّ لها معانيَ مُتعدّدة تترابط من خلال مبادئ معرفية (انظر 4أ، لايكوف 1987). بإيجاز، اللُّغات الطبيعية ليست حالات فرعية من "اللُّغات" الصُّورية.

إنّ مفهوم "اللُّغة" في استعارة اللُّغة الصُّورية تمّت صياغته انطلاقاً من فكرة لُغة مُفترضة غير معروفة تُكتَب بكتابة خَطّية يُمكن أنْ تُفَكّ شفرتها، مثلاً، مثلما فُكّت شفرةُ اللُّغة الإغريقية القديمة (الخَطّي ب linear B). إنّ أيَّ لغة واقعية من هذا القَبيل ينبغي أنْ تُفَكّ شفرتها، بالطبع، من خلال علم الأصوات، والفونولوجيا، والصَّرف، والدلالة المُتعدّدة المعنى. وبذلك، فإنّ استعارة اللُّغة الصُّورية لا تنسخ جُلّ المظاهر الجوهرية للُّغة الطبيعية. ولذلك لا يُمكنها أنْ تكون

تعبيراً حَرْفياً. ولهذا، فـ"اللُّغة" الصُّورية ليست لغة إلا استعارياً.

الذكاء الاصطناعي القوي

ثَمّة ثلاثة مواقف يُمكن اتخاذها تجاه تصوُّر الذِّهن باعتباره حاسوباً كما يلاحَظ في استعارة الذِّهن حاسوب. أولا، يُمكننا أن نُسجّل، كما نفعل نحن، أنه عبارة عن استعارة، وندرسه بالتفصيل. ثانياً، يُمكن أن نعترف بطبيعته الاستعارية ونعتبره بكل جدّية نَمُوذَجاً علمياً للذِّهن (انظر أ2، غنتنر وغرودن Gentner 1985 and Grudin، من أجل الاطّلاع على دفاع عن هذا الرأي). وهذا موقف العديد من المُمارسين لما سُمِّيَ الصيغة الضعيفة للذكاء الاصطناعي.

ثَمّة موقف ثالث، وسُمّي "الذكاء الاصطناعي القوي". عندما يُعتقَد أنّ استعارة الذِّهن حاسوب عبارة عن حقيقة علمية عميقة، فإن المعُتقدين ذوي الاعتقاد الراسخ يُؤوِّلون الأنطولوجيا والنَّماذِج الاستنتاجية التي تفرضها الاستعارة على الذِّهن، باعتبارها تُحدّد جوهر الذِّهن ذاته. بالنسبة لهم، التصوُّرات رُموز صُورية، والفكر حَوْسبة (مُعالجة لهذه الرُّموز)، والذِّهن برنامج حاسوبي.

بالنسبة لأصحاب هذا الاعتقاد الراسخ، جوهرُ الذِّهن هو الحَوْسبة. في النظريَّة الكلاسيكية للمَقْوَلة (أ4، لايكوف 1987)، تُحدِّد الماهيةُ مَقُولةً تتضمّن أيّ شيء مع هذه الماهية وليس أشياء أُخرى. والمَقُولة التي تُحدّدها الحَوْسبة وتعتبرها ماهية هي مَقُولة الحواسيب، الواقعية والمُجرّدة. ويندرج في الحالات الخاصة لهذا التحديد الحواسيبُ المادية و"الحواسيب البشرية"، أي الناس الذين يُفكّرون.

إنّ مبادئ المَقْوَلة الكلاسيكية تعمل هُنا: بما أنّ البرامج الحاسوبية والأذهان تشترك في نفس الخصائص الجوهرية، فإنها ينبغي أنْ تُشكّل مَقُولةً أعلى أشدَّ تجريداً-أنسِقة ذكية. وهكذا تغدو الأذهان البشرية والبرامج الحاسوبية حالات خاصة فَحَسْب للأنسِقة الذكية. وعندما نَعتبر استعارة الذِّهن حاسوب مُحدِّدة للماهية الحقيقية للذِّهن، فإنه لا يُنظَر إليها بوعي بأنها استعارة بالمرّة، بل تُعتبر هي "الحقيقة".

يختلف المُدافعون عن الذكاء الاصطناعي القوي عن الفلاسفة الوظيفيين بشكل دالّ: إنهم لا يشترطون نَمطياً استعارة التمثيل. معنى ذلك أنه، في الذكاء

الاصطناعي القوي، لا تُحتسَب أو تُعتبَر فكرةُ "التمثيل"، بوصفها علاقة بين الرُّموز المُجرّدة والأشياء في العالم، ضروريةً أو تُقصى بوعي. عِوَض هذا، ينشأ الفهم الدالّ عبر الحَوْسبات ذاتها. إذا أمكن الحاسوبَ أن يقدم الحَوْسبات بصورة صحيحة -أي إذا أمكنه أن يُعالج بشكل صحيح الرُّموز التي قُدِّمَت له في الدَّخْل وأن يُولِّد الخرْجَ الصحيح- فإنّ الحاسوب يكون قد فَهِمَ. بطريقة مُماثلة، يذهب الذكاء الاصطناعي القوي إلى أنّ الفهم البشري ليس سوى إقامة الحَوْسبات -أي مُعالجة الرُّموز الصُّورية- بصورة صحيحة.

دليل سيرل الاستعاري حول الغرفة الصينية

ظلّ دليل الغرفة الصينية الذي أتى به سيرل، لما يُناهز عقدين، أحد الأمثلة الأكثر إيراداً في البرهنة الفَلْسَفية في إطار فلسفة الذّهن الأنغلوأمريكية. إنه دليل فَلْسَفي ضد الذكاء الاصطناعي القوي؛ وفي الحقيقة، هو أشهر دليل فَلْسَفي مُناهض للذكاء الاصطناعي القوي، ويحظى بوُرود كثيف.

بالطبع، أنكر سيرل -المُدافع عن التقليد الفَلْسَفي الأنغلوأمريكي- وُجود فكر استعاري شبيه بما ناقشناه هُنا. ما سنُبيّنه (تبعاً لاقتراح جورجي لاسزلو György Lâszlô) أنّ هذا الدليل المُحتفى به في التقليد الأنغلوأمريكي دليل استعاري أساساً ويتعذّر اختزاله. وهذه نظرة تمهيدية للجزء الثالث من هذا الكتاب، حيث سنستدلّ على أنّ الفلسفة عامة استعارية بشكل لا يقبل الاختزال.

هدفنا في هذا الجُزء أن نستدلّ ضد الخُلاصة التي توصّل إليها سيرل، والتي تقول إنّ الحواسيب ليس باستطاعتها أنْ تفهم أي شيء. قد يحصل أن نعتقد ذلك، ولكن لسبب مُختلف تماماً، وهو أنّ المعنى يجب أن يكون مُجَسَّداً. هدفنا أن نُبيّن بتفصيل كيف يستخدم سيرل بشكل حاسم الفكرَ الاستعاري في دليله حول الغرفة الصينية، وأنه ما كان بإمكانه التوصّل إلى هذه النتيجة التي توصّل إليها دون الاستنتاج الاستعاري. ونعرض فيما يلي هذا الدليل كما ظهر في مجلة "الأمريكي العلمي" (Scientific American، ج2، سيرل 1990، 26-27):

دليل سيرل: الغُرفة الصينية

هبْ أنّ ثمةَ لُغة لا تفهمها. بالنسبة لحالتي أنا، لا أفهم الصينية. بالنسبة لي، تبدو الكتابة الصينية خَربشات لا معنى لها. افرضْ الآن أنني وُضعْتُ في غرفة تحتوي على سلّات مليئة بالرُّموز الصينية. افرض أيضاً أنه تمّ إعطائي كتاباً بالإنكليزية لأُطابق الرُّموز الصينية مع رُموز صينية أُخرى. القواعد تتعرّف الرُّموز بشكل كامِل من خلال أشكالها ولا تتطلّب أن أفهم أياً منها. قد تقول القواعد أشياء من قبيل "خُذ الرَّمزَ خربشة-خربشة من السَّلّة رقم واحد وضَعْهُ بعد رمز خربقة-خربقة من السَّلّة رقم اثنين".

تخيلْ أنّ الناس خارج الغرفة الذين يفهمون الصينية يُسلّمونني حزمات صغيرة من الرُّموز وأنني أردّ بمُعالجة الرُّموز وفق كتاب القواعد وأردّ عليهم بحُزمات صغيرة أُخرى من الرُّموز. الآن كتاب القواعد هو "البرنامج الحاسوبي". الناس الذين يكتبونه هم "المُبرمِجون"، وأنا "الحاسوب". السَّلّات المليئة بالرُّموز هي "قاعدة المُعطيات"، والحُزمات الصغيرة التي تُسلَّم إلي "أسئلة" والحزمات التي أُسلِّمها "أجوبة".

افرضْ الآن أنّ كتاب القواعد مكتوب بطريقة تجعل "أجوبتـ"ـي على "الأسئلة" لا تتميّز عن تلك التي يأتي بها مُتكلّم صيني سليقي. مثلاً، الناس في الخارج قد يُسلّمونني بعض الرُّموز، غير المعروفة لديّ، وتعني "ما لونك المفضّل؟"، وقد أردُّ، بعد الرجوع إلى القواعد، برُموز، غير معروفة لدي أيضاً، تعني "لوني المُفضّل هو الأزرق، ولكنني أُحبّ أيضاً الأخضر كثيراً". إنني أستوفي رائز تورينغ (Turing test) في فهم الصينية. ومع ذلك، أنا أجهل تماماً الصينية. ولا سبيل إلى فهم الصينية في هذا النَّسَق كما وُصف هنا، ما دام أنه لا سبيل إلى تعلّم معاني أيٍّ من هذه الرُّموز. إنني، مثل حاسوب، أُعالج الرُّموز، ولكنني لا أصل الرُّموز بأي معنى.

النُّقطة الصميمية في هذه التجربة هي: إذا لم أفهم الصينية كُلّيةً اعتماداً على تشغيل برنامج حاسوبي لفَهْم الصينية، فإنه لا يُمكن أيضاً لأي حاسوب رقمي آخر أن يقوم بذلك كُلّية على هذا الأساس. الحواسيب الرقمية تُعالج الرُّموز وفق القواعد الموجودة في البرنامج فَحَسْب.

ما يسري على الصينية يسري أيضاً على أشكال أُخرى من المعرفة. إنّ مُعالجة الرُّموز لوحدها، لا تكفي في حدّ ذاتها لضمان حُصول المعرفة، أو الإدراك، أو الفهم، أو التفكير، وما شابه ذلك. وبما أنّ الحواسيب، بوصفها حواسيب، أدوات لمُعالجة الرُّموز، فإنّ تشغيل البرنامج الحاسوبي لا يكفي لحصول المعرفة.

هذا الدليل البسيط حاسم لتفنيد مزاعم الذكاء الاصطناعي القوي.

يستند هذا الدليل على الاستعارة الفُرادية التالية التي تُصَوِّرُ عملَ الحاسوب باعتباره هو الشخص في الغرفة:

استعارة الغُرفة الصينية

شخص في غُرفة صينية	←	حاسوب فيزيائي
كتاب قواعد	←	برنامج حاسوبي
الرُّموز الصينية	←	الرُّموز الصُّورية
مُعالجة الرُّموز الصينية	←	مُعالجة الرُّموز الصُّورية
مُتواليات الرُّموز الصينية	←	لُغة الحاسوب
سَلّات الرُّموز	←	قاعدة المُعطيات في لُغة الحاسوب
الرُّموز المُتلقاة	←	دُخول رمزية (جمع دَخْل)
الرُّموز المُعطاة للآخرين	←	خُروج رمزية (جمع خَرْج)

إنّ ما يجعل هذه الاستعارة قابلةً للتصديق أنها تستند، بدورها، على استعارات مألوفة وشائعة. وقد رأينا آنفاً اثنين منها: استعارة **اللُّغة الصُّورية** واستعارة **المُعالجة الرَّمزية**. بواسطة استعارة **اللُّغة الصُّورية**، يُنظر إلى الكِيانات الرياضية المُجرّدة الخالية من المعنى استعارياً فتُتصوَّر رُموزاً مكتوبة في لُغة طبيعية لا نستطيع فَهمها. يختار سيرل اللُّغة الصينية، التي لا يستطيع أغلب الفلاسفة الناطقين بالإنكليزية فَهمها، ويعتبرها اللُّغة التي تُطابِق الاستعارة. وبواسطة استعارة **المُعالجة الرمزية**، يُنظَر إلى تكوين التأليفات المُجرّدة للكِيانات الرياضية

استعارياً، فتُتصوَّر مُعالجةً فيزيائية لأشياء فيزيائية. لمُطابقة هذه الاستعارة، يستعين سيرل بالشخص في الغرفة الصينية الذي يُعالج فعلياً أشياء فيزيائية. هذه خيارات جمالية هامة بالنسبة لهذه الاستعارة الكُبرى التي يأتي بها سيرل. وما دامت هذه الخيارات تُطابق الاستعارات المُستعمَلة في تدريس علم الحاسوب، فإنها تبدو طبيعية.

تستخدم استعارة **الغُرفة الصينية** أيضاً استعارة مألوفة جدّاً، وهي استعارة **الآلة شخص**، التي نعثر عليها في جُمل من قَبيل:

هذه الآلة المُنظِّفة تستطيع أن تنتقي أدقَّ ذرّات الرَّمل.

سيارتي الجديدة تستطيع أن تختار أفضل طريق للذهاب إلى النُّزهة، وتأخذني هناك في أقصر وقت مُمكن.

يستطيع فُرْنُ الميكْرُوَايْف أن يطهوَ الحلوى في ست دقائق.

سيارتي ترفض الانطلاق.

آلة البيع هاته مُتمرّدة، عليّ مُساعدتها برَكْلة منّي.

في هذه الاستعارة، يُتصوَّر اشتغالُ آلة من الآلات إنجازاً لهذا الاشتغال من قِبَل شخص، ويُنظر إلى الفشل في الاشتغال رفضاً لإنجازه.

يستخدم سيرل حالة خاصة من حالات استعارة **الآلة شخص** في دليل **الغُرفة الصينية**، حين يُصوّر الحاسوبُ شخصاً -هو نفسَه- يُحرِّك فيزيائياً الرمُّوز من هُنا إلى هُناك. هذا المثال الذي يندرج في استعارة **الآلة شخص**، عندما نضعه مع استعارتَيْ **اللُّغة الصُورية ومُعالجة الرُّموز**، يجعل استعارة **الغُرفة الصينية** تبدو طبيعية أكثر، ذلك أنها تستخدم استعارات تصوُّرية نتوفّر عليها مُسبقاً في أنسِقتنا التصوُّرية. حين تُوضَع هذه الاستعارات معاً، يبدو طبيعياً تصوير الحاسوب شخصاً فيزيائياً يقوم بمُعالجة حروف صينية لا يفهمها وفق القواعد.

في هذه النُّقطة، يستخدم سيرل فكرة أنّ الاستعارات التصوُّرية تنسخ نَماذج الاستنتاج من مجال المصدر في مجال الهدف، استخداماً حاسماً. إنّ استعارةَ **الغُرفة الصينية**، إذ تُقدَّم بهذه الطريقة، تُتيح نسخاً استعارياً مُقتضى: افتقار سيرل

لفَهْم معنى الحروف الصينية يُنسَخ في افتقار الحاسوب إلى فَهْم معنى الرُّموز الصُّورية. هذا استنتاج استعاري بامتياز!

ولنُسجّلْ، بالمُناسبة، ما لا يُنسَخ. إنّ سيرل -ذلك الشخص في الغُرفة الصينية- يفهم الكثير. إنه يفهم الإنكليزية. يفهم كتاب القواعد. يفهم أنه في غُرفة، وأنه يقوم بمُعالجة أشياء، وأنّ الأشياء رُموز. ويفهم أنه لا يفهم الرُّموز.

لا يُنسَخ أيُّ فَهْم من هذا بواسطة الاستعارة التي صنعها سيرل. يُدْرِج النَّسْخين: "أنا حاسوب" و"كتاب القواعد برنامج حاسوب"، ولكنه يُقصي، بخاصة، النَّسْخَ: "فَهْمي لكتاب القواعد هو فَهْمُ الحاسوب للبرنامج". وبذلك، فإنّ سيرل لا يخلص إلى أنّ الحاسوب يفهم البرنامج، مثلما يفهم هو كتاب القواعد. ولا هو يخلص إلى أنّ الحاسوب يفهم أنه يقوم بمُعالجة رُموز صُورية، مثلما يفهم هو أنه يقوم بمُعالجة رُموز صينية. ولا هو يخلُص إلى أنّ الحاسوب يفهم أنه لا يفهم الرُّموز التي يقوم بمُعالجتها، مثلما يفهم هو أنه لا يفهم الرُّموز الصينية. لقد بنى سيرل بدِقّة استعارة الغرفة الصينية بحيث لا يُنسَخ أيّ فَهْم من هذا في الحاسوب. كل ما يُسنَد إلى الحاسوب هو الافتقار إلى الفَهْم.

من الهامّ أن نفهم أنّ دليل سيرل لا يُمكن أن يُؤوَّل باعتباره دليلاً حَرْفياً. لو كان كذلك، لم يكن النَّسْخُ الذي بيّنّاه نَسْخاً استعارياً، وإنما إثباتاً لمَقُولات فرعية حَرْفية. رأينا أنّ هذا النوع من التأويل غير قائم، لأن استعارتَيْ اللُّغة **الصُورية ومُعالجة الرُموز**، كما رأينا، ليستا إثباتين حَرْفيين.

ثَمّة ما هو أهم من هذا. لِننظُرْ إلى نَسْخ سيرل الحاسم لدرجة فَهْمه للحروف الصينية في درجة فَهْم الحاسوب للرُّموز الصُّورية. لكي يكون هذا حَرْفياً وليس استعارياً، ينبغي أنْ تكون درجة فَهْم سيرل للحروف الصينية حالةً فرعية من درجة فَهْم الحاسوب لرُموزه الصورية. يذهب الذكاء الاصطناعي القوي إلى أنّ الحاسوب بإمكانه أن يفهم إذا أنجز الحَوْسبة بشكل صحيح. لو كان سيرل في الغُرفة الصينية حَرْفياً نوعاً من الحواسيب، فإن سيرل سيكون قادراً على فَهْم الحروف الصينية التي يقوم بمُعالجتها بنجاح. إذا لم يتمكّن من الفَهْم، فإن الحاسوب لا يُمكنه أن يفهم.

تتقدّم صورة هذا الدليل كالتالي:

1 - سيرل نوع من الحواسيب.

2 - إذا كان بإمكان الحواسيب أنْ تفهم عبر مُعالجتها للرُّموز، فإن سيرل يُمكنه أن يفهم عبر مُعالجته رُموزاً خالية من المعنى.

3 - بما أنّ سيرل لا يُمكنه أن يفهم عبر مُعالجة رُموز خالية من المعنى، فإنّ الحواسيب لا يُمكنها أنْ تَفْهَمَ عبر مُعالجة رُموز خالية من المعنى.

إنّ الخلل في هذا، بوصفه دليلاً حَرْفياً، يتخفّى في الحُكم الأول. وكما أشار جيورجي لاسزلو (محادثة خاصة)، ليس ذهن سيرل في الغُرفة الصينية حَرْفياً جُزءاً (فرعياً) من حاسوب. ليس هناك شيء يندرج في الغاية العامة للحاسوب الرقمي قد يكون ذِهنُ سيرل في الغرفة الصينية حالةً خاصة منه! إنّ فَهْم سيرل لكتاب القواعد ليس حالة فرعية حَرْفية لفهم الحاسوب لبرنامجه. الحاسوب لا يفهم البرنامج؛ إنه يعمل وَفْقَه فَحَسْب. ما سيقوله الحكم الأول هو أنّ الاشتغال الإجمالي الميكانيكي لسيرل، بصرف النظر عن ذهنه وما يفهمه من خلاله، مثالٌ للاشتغال الإجمالي لحاسوب. ولكن عندما يُوضَح الحُكم الأول بحيث يُقصى فَهْمُ ذِهن سيرل وفهمه بوصفه حالة خاصة من أحد مظاهر الحاسوب، في هذه الحالة يسقط الدليل. وكونُ ذِهن سيرل يُخفق في الفَهْم ليس حالة خاصة من أيِّ جزء أو مظهر من مظاهر إخفاق الحاسوب في الفَهْم. لهذا السبب، لا يُمكن لدليل سيرل أن يكون شكلاً حَرْفياً من قانون الرَّفع بالرَّفع (modus tollens).

كما رأينا آنفاً، هناك أيضاً أسباب أُخرى تُبيّن أنّ هذا الدليل ليس دليلاً حَرْفياً: استخدام سيرل لاستعارات **اللُّغة الصُّورية**، و**مُعالجة الرُّموز**، و**الآلة شخص**. والسبب في أنّ دليل الغُرفة الصينية يفرض نفسَه على الناس ليس هو وضعه غير الصحيح بوصفه دليلاً حَرْفياً لقانون الرَّفع بالرَّفع، بل وضعه باعتباره دليلاً استعارياً. فبالنظر إلى كوننا نستخدم ضِمنياً استعارات **اللُّغة الصُّورية ومُعالجة الرُّموز والآلة شخص**، يُمثّل دليل الغُرفة الصينية دليلاً استعارياً قوياً. إنه يبدو فارضاً نفسه لأنه يستخدم استعارات نتوفّر عليها مُسبقاً.

إنّ ما يدعو إلى الاهتمام أنّ العديد من فلاسفة الذِّهن الأنغلوأمريكيين،

بمن فيهم سيرل نفسه، اعتبروا دليل الغُرفة الصينية حَرْفياً. لقد كان من الصعب عليهم أن ينظروا إلى الأمر نظرة أُخرى، ما دامت الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية، بسبب استعاراتها الراسخة، لا تعترف باللاوعي المعرفي، ولا بالاستعارة التصوُّرية.

الذِّهن الاستعاري

كما رأينا في الفصل 3، الذِّهن مُجسَّد، ليس بالمعنى العادي (أي أن "عَتادَ" الدماغِ يُشَغِّلُ برنامجَ الذِّهن)، ولكن بالمعنى العميق الذي تُعتبَر فيه أنسِقتنا التصوُّرية وقُدرتنا على التفكير مُشَكَّلة من خلال طبيعة أدمغتنا وأجسادنا وتفاعُلاتنا الجَسَدية. لا وجود لذِهن مُنفصل أو معزول عن الجَسَد ومُستقل عنه، ولا وجود لتفكير مُستقل عن الأجساد والأدمغة.

ولكن استعارات الذِّهن لدينا تتعارض مع ما اكتشفه العلم المعرفي. إننا نبني تصوّرنا للذِّهن استعارياً من خلال خُطاطة صورة وعاء، وتُحدِّد هذه الخُطاطة فضاءً داخل الجَسَد ومُنفصلاً عنه. وعبْر الاستعارة، يُعطى للذِّهن داخلٌ وخارجٌ. الأفكار والتصوُّرات داخلية، إذ تُوجد في الفضاء الداخلي لأذهاننا، في حين أنّ ما تُحيل عليه أشياء تُوجد في العالم الخارجي الفيزيائي. هذه الاستعارة مغروسة بعُمق إلى درجة أنه من الصعب أن نُفكّر في الذِّهن بكيفية أُخرى.

هل هناك تصوُّر حَرْفي صِرف للذِّهن؟ هناك تصوُّر حَرْفي هيكلي مُفقَر: الذِّهنُ هو ما يفكِّر، يُدرِك، يعتقد، يستدلّ، يتخيّل، يأمُل. ولكن، عندما نريد أن نتجاوز هذا الفَهْم الهيكلي للذِّهن، عندما نريد أن نُوضح ما يُشكِّل التفكيرَ أو الإدراكَ وغيرهما، تدخل الاستعارة. الاستعارات التي ذكرناها آنفاً، واستعارات أُخرى عديدة من الصعب أن نذكرها هنا، ضرورية في أيّ حديث مُفصّل حول النشاط الذِّهني.

إنّ فَهْمنا للأنشطة الذِّهنية ولماهيتها يُصاغ استعارياً انطلاقاً من الأنشطة المادية، مثل التحرّك، أو الرُّؤية، أو مُعالجة الأشياء، أو الأكل، أو أنواع أُخرى من الأنشطة كالإضافة والجمع، أو التكلّم أو الكتابة، أو صُنع الأشياء. لا يُمكننا أن نفهم أو نُفكّر في الذِّهن بدون هذه الاستعارات. فنحن، ببساطة، لا نملك فهماً للذِّهن غير غني، فهماً حَرْفياً صِرفاً في حدِّ ذاته، يُتيح لنا أن نقوم بكُلّ

التفكير الأساسي حول الحياة الذِّهنية. وفوق ذلك، تحجب هذه الاستعارات ما قد يكون الخاصّيةَ المركزية للذِّهن؛ طابعَه المُجسَّد.

ما نُسمّيه "ذِهناً" مُجسَّدٌ حقاً. وليس ثَمّة فصل للذِّهن عن الجَسَد. لا يُوجد كِيانان مُنفصلان ومُستقلّان يجتمعان ويقترنان بوجه من الوجوه. ينسحب لفظ "ذِهني" على هذه المُقدرّات الجَسَدية والإنجازات التي تُشكّل وعيَنا وتُحدِّد إجاباتنا المُبدعة والبنّاءة على الأوضاع التي نُواجهها. إنّ الذِّهن ليس كِياناً مُجرّداً ومُلغِزاً يُمكننا من أدائنا لتجربتنا. إنّ الذِّهن، بالأحرى، جُزء من بنية تفاعُلاتنا مع عالمنا.

13

الـنفس

تطرح دراسة الذّهن، كما رأينا، أسئلة من قَبيل ما التفكير، وما الأفكار، وما المُفكِّرون. أما دراسة النفس فتُعنى ببنية حيواتنا الباطنية، ومن نكون حقاً، وكيف تنشأ هذه الأسئلة كُلّ يوم بأشكال لها أهميتها. يرتبط ما أسميناه "حَيواتنا الباطنية" بخمسة أنواع من التجربة على الأقل، تنجُم عن عيشنا في عالم اجتماعي وامتلاكنا لهذه الأنواع من الأذهان والأجساد التي نمتلكها.

أولاً، هناك تلك الطُّرق التي نُحاول التحكّم بها في أجسادنا وتلك التي "تخرج بها عن التحكّم". ثانياً، هناك حالات تتعارض فيها قِيَمنا الواعية مع القِيَم الضمنية في سلوكاتنا. ثالثاً، هناك تفاوُتات بين ما نعرفه أو نعتقده عن أنفسنا وبين ما يعرفه أو يعتقده أناس آخرون عنّا. رابعاً، هناك تجارب لاتّخاذ وِجهة نظر خارجية، عندما نُقلّد آخرين، مثلاً، أو عندما نحاول أن نرى العالمَ كما يرونه. وأخيراً، هناك أشكال الحوار الداخلي والـمُراقبة الداخلية التي ننخرط فيها.

ما نجده لافتاً للنظر في تجارب النفس هاتِه هو شُيوعها الكبير - شُيوع يُرشحها بقوة لتكون تجارب كُلّية. غير أنه، كما سنرى، ليست لدينا طريقة واحدة مُوحّدة ومُتناغمة في تصوُّر حياتنا الباطنية تُغطي كُلّ هذه الأنواع من الحالات. لدينا بالأحرى نَسق من التصوُّرات الاستعارية المُختلفة لبنيتنا الداخلية. ثَمّة بعض التنافُرات داخل النَّسَق. وهناك عدد قليل من المجالات المصادر التي يعتمد عليها النَّسَق: الفضاء، والملكية، والقوة، والعلاقات الاجتماعية. وما قد يكون مُدهشاً حقاً أنْ نجد نفسَ النَّسَق من الاستعارات في ثقافة مُختلفة جدّاً عن ثقافتنا، كما سنُوضح أسفله اعتماداً على أمثلة يابانية.

الذات والنفس في اللاوعي المعرفي

قدّم أندرو لايكوف ومايلز بيكر (أ1، لايكوف وبيكر Andrew (1992 Lakoff and Miles Becker كشفاً للبنية العامة لنَسقنا الاستعاري المُرتبط بحَيواتنا الباطنية. وقد بيّن تحليلهما أنّ النَّسَق ينبني على تمييز أساسي بين ما سمّياه **الذات والنفس**. الذات هي موضع الوعي، والتجربة الذاتية، والعقل، والمشيئة، و"ماهيتنا"، وكُلّ ما يجعلنا مُتفرّدين. ثَمّة على الأقل نفس واحدة وربما أكثر. وتكمن "النُّفوس" في أيّ شيء آخر مُرتبط بنا-أجسادنا، أدوارنا الاجتماعية، تواريخنا، وما إلى ذلك.

وما سيلي عبارة عن تعديل كبير وتوسيع للنَّسق الذي قاما بكشفه. ويختلف عنه في شيئين أساساً: إنه يُوسِّع كثيراً الحالات المُندرجة، ويُبيّن كيف تنشأ كُلّ استعارة من أحد الأنواع الأساسية من التجربة.

إنّ الشيء الهامّ فَلْسَفياً في هذه الدراسة أنه لا يُوجد مفهوم واحد مُوحَّد لحَيواتنا الباطنية. ليس هناك تمايُز واحد بين الذات والنفس، بل عِدّة تمايُزات. وكُلّها استعارية، ولا يُمكن اختزالها في تصوُّر حَرْفي مُتناغم للذات والنفس. وفي الواقع، لا نعثُر على تناغم عبر هذه التمايُزات. وبالإضافة إلى هذا، فالمفاهيم الـمُتنوّعة للذات والنفس ليست اعتباطية. على عكس ذلك، إنها تُعبّر بوضوح عن تجارب كُلّية لِـــ"الحياة الباطنية"، والاستعارات المُستخدمة في تصوُّر حَيواتنا الباطنية تبرز في تجارب كُلّية أُخرى. يصعب اجتناب هذه الاستعارات، ذلك أنها تنبثق بصورة طبيعية من تجربتنا المُشتركة. وعِلاوة على ذلك، كُلّ استعارة من هذه الاستعارات تُصوِّر الذاتَ على أنها تُشبه شخصاً، ولها وجود مُستقل عن النفس. والنفس، في هذا الصنف من الحالات، قد تكون شخصاً، أو شيئاً، أو مكاناً.

وتكمن الدلالة الفَلْسَفية النهائية لهذه الدراسة في أنّ الكيفية التي نتصوَّر بها عادةً حَيواتنا الباطنية لا تتلاءم مع ما نعرفه علمياً عن طبيعة الذِّهن. في نَسقنا الذي نستخدمه في تصوُّر حَيواتنا الباطنية، هناك دوماً ذاتٌ هي موضع التفكير وشاهدُه، ولها استعارياً وجود مُستقل عن الجَسَد. وكما رأينا، هذا يُناقض الاكتشافات الأساسية التي توصّل إليها العلم المعرفي. إضافة إلى ذلك، يظهر تصوُّر هذه الذات عبر العالم بصورة مُتسقة بناء على تجارب تبدو كُلّية لا تتغيّر.

إذا كان هذا صحيحاً، فإنه يعني أننا ننمو ولدينا نظرة مُعيّنة لحَيواتنا الباطنية، وهي نظرة لاواعية في غالبيتها، ونستعملها كُلّ يوم في فَهْم أنفسنا، رغم أنها لا تتلاءم داخلياً مع ما تعلّمناه من الدراسة العلمية للذّهن.

بنية النَّسَق الاستعاري للذات-النفس

إنّ تصوّراتنا الاستعارية للحياة الباطنية لها بنية سُلّمية. في المُستوى الأعلى، ثَمّة الاستعارة العامة لـ الذات-النفس، التي تُصوِّر الشخصَ مُنشطراً إلى قسمين. ويتمّ تخصيص الطبيعة المضبوطة لهذا الانشطار بشكل أدقّ في مُستوى أسفلَ من هذا المُستوى، حيث نجد خمسة أمثلة مخصوصة للاستعارة. هذه الحالات الخمس الخاصة لاستعارة الذات-النفس الأساسية تـنبني على أربعة أنماط من التجارب اليومية: (1) مُعالجة الأشياء، (2) التموقُع في الفضاء، (3) الدخول في علاقات اجتماعية، (4) الإسقاط أو التقمُّص -أي أنْ تُسقِط نفسَك تصوُّرياً على شخص آخر، كما في حالة تقليد طفل لأبيه، مثلاً. الحالة الخاصة الخامسة مصدرُها النظريَّة العامّية للماهيات: كُلّ شخص يُنظَر إليه على أنه يتوفّر على ماهية، وهذه الماهية جُزء من الذات. وقد يكون للشخص أكثر من نفس، ولكن نفساً واحدة منها هي التي تتفق مع هذه الماهية. وهو ما يُدعى النفس "الحقيقية".

وأخيراً، كُلّ حالة من هذه الحالات الخاصة الخمس في الاستعارة العامة لـ الذات-النفس تتوفّر على حالات خاصة إضافية. وفي هذا المُستوى الثالث من التخصيص يظهر الغنى الحقيقي لتصوّراتنا الاستعارية للذات والنفس. وَلْنُلقِ نظرةً الآن على هذا النَّسَق بتفصيل.

الاستعارة العامة لـ الذات-النفس

ليس عبثاً أنْ تكون كُلّ استعارة من الاستعارات التي نتوفّر عليها لحياتنا الباطنية حالةً خاصة في خُطاطة استعارية عامة واحدة. وهذه الخُطاطة لا تكشف عن أشياء عميقة في أنسِقتنا التصوُّرية فَحَسْب، بل تكشف أيضاً عن أشياء عميقة في تجربتنا الباطنية، وتكشف أساساً أننا "نُمارس تجربة" أنفسنا بوصفنا مُنشطرين.

في الاستعارة العامة لـ الذات-النفس، ينقسم الشخص إلى ذات ونفس أو أكثر. تُوجد الذات في المجال الهدف لهذه الاستعارة. الذات هي ذلك المظهر في الشخص، مظهر الوعي بالتجريب وشاهِد التفكير والمشيئة والحُكم، الذي -بطبيعته- يُوجد في الحاضر فَحَسْب. تلك هي الذات في أغلب الحالات؛ وإن كان ثَمّة نَسق فرعي مُختلف عن هذا اختلافاً كبيراً. في هذا النَّسَق الفرعي، الذات هي أيضاً موضع ماهية الشخص -ذلك الشيء الثابت الذي يجعل منا ما نكُونه.

إنّ النفس هي ذلك الجُزء من الشخص الذي تنتقيه الذات. ويندرج في ذلك الجَسَدُ، والأدوار الاجتماعية، والحالات الماضية، والأنشطة في العالم. وقد يُوجد أكثر من نفس. وكُلّ نفس تُتصوَّر استعارياً إما شخصاً، أو شيئاً، أو مكاناً.

إنّ المجال المصدر للخُطاطة الأساسية لاستعارة الذات-النفس، الذي يُعَدّ مُحايداً من بين كُلّ الحالات الخاصة، عامّ جدّاً إذن، إذ يتضمّن شخصاً فقط (الذات)، وكِياناً عاماً أو أكثر (نفس أو أكثر)، وعلاقة مُعمَّمة. وهذا هو النَّسخ العامّ:

الخُطاطة الأساسية لاستعارة الذات-النفس

الناس والكِيانات		الشخص بأكمله
شخص	←	الذات
شخص أو شيء	←	نفس
علاقة	←	علاقة الذات-النفس

ننتقل الآن إلى الحالات الخاصة لهذه الاستعارة. كُلّ واحدة منها تُضيف شيئاً. مثلاً، في الحالة التي نستعد لمناقشتها، "الشخص أو الشيء" في مجال المصدر يُختزل في شيء فيزيائي وتُخصَّص علاقة مجال المصدر بوصفها علاقة تحكُّم.

النفس الشيء-الفيزيائي

يُعتبر الإمساك بالأشياء الفيزيائية ومُعالجتها من الأشياء التي نتعلّمها بصفة مُبكِّرة. ولن يكون مُفاجئاً أن يكون التحكّم في الشيء أساساً لإحدى الاستعارات الخمس الأساسية التي تُبَنِين حياتنا الباطنية. لكي نتحكّم في الأشياء، علينا أن نتعلّم التحكّم في أجسادنا. ونتعلّم هذين الشكلين من التحكّم معاً. التحكّم في النفس والتحكّم في الشيء تجربتان لا تنفصلان منذ الطفولة المُبكّرة. ولذلك، ليس مُدهشاً أن نتوفّر على استعارة -استعارة أوّلية- من قَبيل: **التحكّم في النفس تحكّم في شيء.**

التحكّم في النفس تحكّم في شيء

شخص	←	الذات
شيء فيزيائي	←	النفس
تحكّم	←	تحكّم في النفس بواسطة الذات
عدم تحكّم	←	عدم تحكّم في النفس بواسطة الذات

استعارة السببية الداخلية

إحدى الطريقتين الأكثر شُيوعاً لممارسة التحكّم في شيء من الأشياء أنْ تُحرّكه من خلال إعمال قوة عليه. بما أنّ **التحكّم في النفس تحكّم في شيء**، فإنّ هذه الحالة الخاصة للتحكّم في الشيء باعتباره حركة قَسْرية للشيء تُعطينا الاستعارة المُعقّدة التالية: **التحكّم في النفس حركة قَسْرية للنفس بواسطة الذات.**

التحكّم في النفس حركة قَسْرية لشيء

شخص	←	الذات
شيء فيزيائي	←	النفس
حركة قَسْرية	←	تحكّم في النفس بواسطة الذات
عدم وجود حركة قَسْرية	←	عدم تحكّم في النفس بواسطة الذات

هذا له بدوره حالتان خاصتان. في الأولى، يُعتبَر الجَسَدُ المظهرَ الوارد في النفس. وبذلك يُنظَر إلى التحكّم في الجَسَد بوصفه حركة قَسْرية لشيء فيزيائي. ومن الأمثلة الجيدة على ذلك جُملة: "رفعتُ يدي"، التي تُعَدّ مُلتبسة. لنأخُذْ المعنى الذي أُمْسِكُ فيه يدي اليسرى بيدي اليمنى، وأترك يدي اليسرى ترتخي، وأرفعها بيدي اليمنى. إذ ذاك تكون يدي اليسرى حَرْفياً شيئاً رفعتُه بيدي اليمنى مثلما أرفع أيّ شيء آخر.

المعنى الثاني للجُملة "رفعتُ يدي" هو المعنى الاستعاري. إنه يعني حَرْفياً أنني مارستُ تحكّماً في الجَسَد، مُسبّباً رفع يدي. ولكنه مُتصوَّر ومُعبَّر عنه استعارياً من خلال الحركة القَسْرية لشيء.

التحكّم في الجَسَد حركة قَسْرية لشيء

شخص	← الذات
شيء فيزيائي	← الجَسَد (مثال من النفس)
حركة قَسْرية	← تحكّم في الجَسَد بواسطة الذات
عدم وجود حركة قَسْرية	← عدم تحكّم في الجَسَد بواسطة الذات

ومن أمثلة ذلك:

رفعتُ يدي. أستطيع أن أُهزهز أذنيّ. يَعْقِدُ مُمارس اليوغا جَسَده مثل دائرة. خفضت صوتي. سحبتُ نفسي خارج السرير. أمسكتُ بنفسي كي لا أضربه. ألقيتُ بنفسي من فوق الأريكة. بعد أنْ تلقّى ضربة قاضية، جمع نفسه من فوق أرض الحلبة.

وتنشأ حالة ثانية من حالات استعارة التحكّم في النفس حركة قَسْرية لشيء عندما تتآلف هذه الاستعارة مع الاستعارتين المعروفتين: النشاط حركة والأسباب قوى. وحصيلة ذلك أنْ تسبيب الذات لنشاط بواسطة النفس يُتصوَّر تحريكاً لشيء قَسْراً. ومن الأمثلة الجيدة على ذلك: "استطعتُ أن أُحرّك نفسي (أو أتحرّك) في هذا المشروع"، وهو مثال نفهم أنه يتعلّق بتجربة واعية لتسبيب شروع النفس في العمل على المشروع.

تسبيب أنْ تعمل النفس حركةٌ قَسْرية لشيء

شخص	←	الذات
شيء فيزيائي	←	النفس
حركة قَسْرية	←	تسبيب الذات أنْ تعمل النفسُ
عدم وجود حركة قسْرية	←	الفشل في تسبيب أنْ تعمل النفسُ

أمثلة:

أنت تدفع نفسك بقسوة. تحتاج إلى جرّار لتجعله يقوم بهذا العمل. إنه يتربّع على منصب الرئاسة، ولا يُمكنني أن أُزحزحه.

إنّ ما نظرنا فيه الآن عبارة عن مثال جيد لكيفية نشوء تعقيد استعاري انطلاقاً من استعارات أوّلية. ولِنُبيّنَ بنية نَسق استعارة **الذات والنفس**، قُمنا برحلة مُوجّهة اطّلعنا من خلالها على العلاقات بين الاستعارات. وهذه هي الخُطوات التي سلكناها:

الخُطوة 1: الابتداء باستعارة **التحكّم في النفس تحكّم في شيء**، ثم أضفنا الحركة القَسْرية بوصفها حالة خاصة من حالات التحكّم في الشيء، فحصلنا على استعارة **التحكّم في النفس حركة قَسْرية لشيء**.

الخُطوة 2: ثم اعتبرنا الجَسَد حالة من النفس، فحصلنا على **التحكّم في الجَسَد حركة قَسْرية لشيء**.

الخُطوة 3: بصورة مُتناوبة، بإضافة **الأسباب قوى والعمل حركة** إلى **التحكّم في النفس حركة قَسْرية لشيء**، حصلنا على **تسبيب نشاط النفس حركة قَسْرية لشيء** (أو: **جعل النفس تعمل تحريكٌ قَسْري لشيء**).

إذا بدأنا ثانية باستعارة **التحكّم في النفس تحكّم في شيء**، أمكننا أن نرى بنيات أُخرى في النَّسَق. من طُرق مُمارسة التحكّم في شيء أنْ تُمسك به، وتُبقيه في حوزتك أو في مِلكيتك. هذه الحالة الخاصة للتحكُم في شيء تنجم عنها استعارة أُخرى هامة في بنية الحياة الباطنية، وهي استعارة **التحكّم في النفس امتلاك لشيء**.

التحكّم في النفس امتلاك لشيء

شخص	←	الذات
شيء فيزيائي	←	النفس
الامتلاك	←	التحكّم في النفس
فُقدان الامتلاك	←	فُقدان التحكّم في النفس

ماذا يعني أن تَفْقِد نفسك في عمل من الأعمال؟ يعني أنك توقّفتَ عن التحكّم الواعي وصرتَ عاجزاً عن الوعي بأي شيء تقوم به. افرضْ أنك ترقص، مثلاً. إنك تحاول أنْ تتحكّم بوعي في كُلّ حركاتك. ولكن إذا كان الرقص سريعاً ومُعقّداً، فقد تعجز عن الحفاظ على التحكّم الواعي في كُلّ حركة تقوم بها. الرقص قد يتطلّب منك أنْ تترك نفسك على سجيّتها، أنْ تفقد نفسك في الرقص، أنْ تُتيح لنفسك أنْ ترقص فَحَسْب، أنْ ترقص دون أنْ تكون مسؤولاً بوعي عن كُلّ حركة. يُمكن أن يكون لذلك مفعول مُبهِج ومُفرح، وهي تجربة إيجابية جدّاً، خُصوصاً عندما يعني عدم التحكّم في النفس تحرّراً من ضغوط الانشغالات اليومية.

تُخصِّص استعارةُ **التحكّم في النفس امتلاك لشيء** معنى خُسران النفس أو ضياعها أو فُقدانها. ولكن، ليس كُلّ فُقدان للتحكّم من التجارب الإيجابية والمُبهجة. ففُقدان التحكّم قد يكون مُروِّعاً وسلبياً. وفُقدان التحكّم في مثل هذه الحالات يُتصوَّر دوماً شيئاً سلبياً يتملّك النفسَ -يستولي عليها، يستحوذ عليها، يَجرفها.

مثلاً، قد تفقد التحكّم بسبب بعض الانفعالات السلبية، حين يستولي عليك القلق، أو يستحوذ عليك الخوف. قد تقوم بأكثر مما كنت تنوي فعله، مع ما يُحتمَل من تَبِعات سلبية، عندما تنجرف، مثلاً. ولربما كانت التجربة الأشد ترويعاً في فُقدان التحكّم هي تلك التجربة التي تُحسّ فيها بأن أنشطتك وأعمالك يتحكّم فيها شخص آخر، كائن عدائي، إذ تُحسّ، مثلاً، أنك مملوك ومُستلَب. وبذلك، فاستعارة **التحكّم في النفس امتلاك لشيء** تُمثّل إحدى طرق تصوُّر مجال واسع من التجارب الحقيقية، إيجابية كانت أم سلبية.

ويُمكن أنْ تتسع هذه الاستعارة لتشمل "تَـمَلُّـكَ" جَسَد المرء من طرف ذات أُخرى، وقد تكون هذه الذات الأُخرى، نَمطياً، الـشيطان أو كائناً غريباً أو إحدى الأرواح الشريرة. وهذه هي الصيغة المُوسّعة للاستعارة:

التحكّم في نفس أحدهم تملُّكٌ لها (واستحواذ عليها)

شخص	←	الذات
شيء فيزيائي	←	النفس
تَمَلُّك	←	تَحكُّم في النفس
فُقدان التملك	←	فُقدان التحكّم في النفس
شخص آخر	←	ذات أُخرى
مصادرة التملّك	←	مُصادرة التحكّم في النفس

هناك عِدّة صِيغ من استعارة "التَّمَلُّك" هاتِه. في الهند، يُعتبر التملُّك من قِبَل روح خيِّرة أو إله شيئاً إيجابياً. وفي الثقافات عبر العالم، تُعتبَر حالات الغَشْيَة أو الجَذْبة أشكالاً من تملّك النفس من طَرف ذات أُخرى، وقد تكون هذه الذات روحاً ذات قوة أو حِكمة، وتُشجع تقنياتٌ مُعيّنة على استمالتها. في الثقافة الأمريكية، غالباً ما يُعتبر التملّك -فُقدان التحكّم لفائدة ذات أُخرى- شيئاً مشؤوماً ومُروِّعاً[1]. منذ فيلم "غزو مُختطفي الأجساد"[2]، صار تملّك الكائنات الغريبة للناس العاديين من بين الموضوعات المألوفة في سينما الرعب الأمريكية. ولا حاجة إلى عرض الأفلام التي نعثُر فيها على أمثلة لهذه الاستعارة في الحياة

(1) يقال: به مسّ من شيطان، أو خاضع لروح شريرة تلبَّسته. وفي المغرب، عندما يغشى على أحدهم قد يقال إنهم "المْلوكْ". ويُراد بهم نوع من الجن الذين يستحوذون على الناس ويتملّكونهم ويسكنون أجسادهم (المترجم).

(2) عنوان الفيلم (1978) "The invasion of the body snatchers". وهو من أفلام الخيال العلمي. وتنبني قصته على حلول بعض الكائنات الغريبة في الكائنات البشرية، فتظهر في صورتها، ولكنها تكون مُجرّدة من العواطف والأحاسيس البشرية. وتسعى هذه الكائنات إلى إقامة مُجتمعها الخاص. (المترجم).

الأمريكية. إن الإدمان على الكحول يُتصوَّر نَمطياً اعتماداً على التملّك، حين يقول ديمونْ رُومْ Demon Rum، مثلاً: "[شراب] الرُّومْ هو الذي يتحدّث، وليس أنا". والناس الذين يعتقدون أنهم "مملوكون" يُنظَر إليهم باعتبار أنهم يشكون من بعض أعراض الاضطراب الذّهني، كما نرى من خلال هذا الجواب الموجود ضمن جرد مِينِيسُوتَا للشخصية المُتعدّدة الأطوار: "عِدّة مرات في حياتي، شعرتُ أنّ أحدهم كان يجعلني أفعل عِدّة أشياء من خلال تنويمي مغناطيسياً".

النفس المكانية

يشعر الناس نَمطياً أنهم يتحكّمون في أنفسهم عندما يكونون في محيطهم العادي، ويُحسّون خلاف ذلك عندما يكونون في أمكنة غريبة عليهم. ويُعدّ هذا الأمر أساساً تجريبياً لاستعارة أوّلية أُخرى مركزية في حياتنا الداخلية: يُتصوَّر تحكّمُ الذات في النفس وُجوداً في مكان عادي.

التحكّم في النفس وجود في المكان العادي

شخص ← الذات

مكان عادي ← النفس

أن تكون في مكانك العادي ← أنْ تكون مُتحكّماً في نفسك

أن لا تكون في مكانك العادي ← أن لا تكون مُتحكّماً في نفسك

ثَمّة حالتان خاصتان في هذه الاستعارة، تُوافقان الشكلين الأكثر شيوعاً للأمكنة العادية. الحالة الأولى لها ارتباط بالمُحيط، أي ذلك الفضاء المُتَّسِع والمحدود الذي نشغَله عادة: بيوتنا، مقرّات عملنا، الأرض، وما شابه ذلك. في هذه الحالة، تُتصوَّر النفسُ وعاء، يدخل فيه كُلّ ما يُحدّد مُحيطنا المألوف. والذات التي تكون خارج التحكّم تُتصوَّر خارج الوعاء، أي خارج البيت، أو مقرّ العمل، أو الأرض، أو خارج ذلك الجُزء من النفس حيث يُفهَم عادة أنّ الذات تسكن: الجَسَد، أو الرأس، أو الذِّهن، أو الجمجمة. مثلاً، في قولي "خرجت عن [طوع] نفسي"، يُحيل ضمير المتكلم على ذاتي -أي على ما أُجرّبه من وعي. إذا كانت الذات "قد خَرَجَتْ" عن النفس، فإنها خارج النفس، أي خارج

الجَسَد، الذي ليس هو المكان الذي تسكن فيه عادة. لهذا السبب، تعني جُملة "خرجت عن [طوع] نفسي" أنني كنتُ خارج التحكّم العادي. وبصورة مُشابهة، فأن تكون "في الخارج" يعني أنك تُوجد خارج مكانك المعهود، الذي يُعدّ جُزءاً من مُحيطك المألوف. عبر هذه الاستعارة، تعني "إنه في الخارج"، إن قيلت عن الذات، أنّ هذه الذات -موضع الوعي والعقل والحُكم- لا تشتغل بكيفية تُتيح لها ممارسة التحكّم في النفس.

النفس وعاء

شخص ← الذات

وعاء ← النفس

مُتموقع في وعاء ← تحكّم الذات في النفس

غير مُتموقع في وعاء ← خارج التحكّم في النفس

أمثلة:

خرجت عن [طوع] نفسي. إنه بعيد عن نفسه أو تَجاوز نفسه. ["خْرَجْ عْلى رَاسُو" (عربية مغربية). الأضواء مُنارة، ولكن لا أحد هناك. الأرض ليسوع: ادخل، يسوع. "أنت خَارَجْ عْلى رَاسَكْ" (عربية مغربية). "دَاخَلْ سوقْ راسو" (عربية مغربية)].

النوع الثاني من التموقُع العادي بالنسبة لنا هو أن نكون على الأرض، حيث نتحكّم في آثار قوة الجاذبية. في هذه الاستعارة، إذا كنتَ على الأرض (أو أرجلك على الأرض) فأنت تمارس التحكّم العادي في النفس، أما إذا كنت على السحاب فأنت لا تتحكّم في أشياء من قَبيل التفكير أو الحُكم أو الانتباه.

التحكّم في النفس معناه أنك تُوجد على الأرض

شخص ← الذات

أن تكون على الأرض ← أنْ تكون مُتحكّماً في النفس

أن لا تكون على الأرض ← أن لا تكون مُتحكّماً في النفس

مسافة ما عن الأرض ← درجة عدم التحكّم في النفس

أن تكون في الأعلى ← الشعور بالنشاط والخِفّة

أمثلة:

إنه يضع قدميه على الأرض. تهاوت الأرضُ من تحتي. سنكسر الدِّعامات التي يقف علي. إنه يُحلّق في السحاب. لقد بلغت أعالي جديدة في النشوة. أنا أُحلّق كطائر. إنني في السماء السابعة. لقد جعلتني ابتسامتها أُعانق السماء.

وبالمناسبة، فكما أشار لايكوف وبيكر (أ1، 1992)، ثَمّة استعارتان ثُنائيتان للتحكّم في النفس -امتلاك النفس، والتموقّع حيث تُوجد النفس. في الحالتين معاً، يُشار إلى التحكّم بنفس الطريقة: الذات والنفس يُوجدان في نفس المكان. ويُشار إلى فُقدان التحكّم أو انعدامه من خلال وجود النفس والذات في مكانين مُختلفين. وللاستعارتين توجّهان مُتقابلان للشخصية-الخَلْفية. في استعارة المكان، النفس خَلْفية (مكان عادي) والذات شخصية تتموقع هناك أو لا تتموقع. في استعارة الامتلاك، نجد هذا التوجّه مقلوباً: الذات هي الخَلْفية (حيث يتموقع الامتلاك أو لا يتموقع) والنفس شخصية، أي مملوك قد يُوجد أو لا يُوجد حيث الذات.

النفس المُشتَّتة

من الصعب أنْ تعمل بشكل عادي عندما يكون عليك أنْ تنتبه إلى عِدّة أشياء في نفس الآن -عندما تكون لديك حاجات، أو مسؤوليات، أو انشغالات مُتشعّبة- أو عندما لا تستطيع أنْ تُركّز انتباهك على مهمة من المهام، مثلاً، وأنت مُنفعل ومُضطرب. في وضع كهذا، يصعب أنْ تُمارس تحكّماً عادياً وواعياً في نفسك. في نَسق استعارة النفس-الذات، القدرةُ على تركيز الانتباه هي قُدرة الذات، والتحكّم في الانتباه جُزء من التحكّم في النفس الذي تقوم به الذات عامةً.

في كِلا الاستعارتين الثُّنائيتين اللتين ناقشناهما، يُتصوَّر التحكّم العادي في النفس على أنّ الذات والنفس تُوجدان في نفس المكان. وعندما تكون النفس مُشتّتة، لا يُمكن للذات والنفس أنْ تُوجدا في نفس المكان، ويكون التحكّم مُستحيلاً.

التحكّم المُتنبّه في النفس معناه أنّ النفس غير مُشتتة

شخص	←	الذات
وعاء مُوحد	←	النفس العادية
الوعاء المُتشظّي	←	النفس المُشتّتة
موجود في مكان واحد	←	تحكّم انتباهي جيد
غير موجود في مكان واحد	←	عدم حُصول تحكّم انتباهي جيد

أمثلة:

["جـمَعْتْ راسي" (عربية مغربية)]

"لَمْلَمتُ شتاتي"

هنا، الذات هي الفاعل النحوي والنفس هي المفعول النحوي: ورغم ذلك، ثَمّة نَموذَج نحوي آخر يُستخدَم مع هذه الاستعارة، حيث النفس "فاعل" نحوي والذات لا يُعبَّر عنها.

الأمثلة: إنه واقعي مع نفسه. إنه مُشتّت. إنه كلُّه معنا. ["هو جِتَّة واحدة" (عربية مصرية)].

التموقّع خارج النفس

للاستعارة التي تقول إن التحكّم في النفس يقع داخل النفس، اقتضاءاتٌ هامة. إذا كنتَ داخل مكان مُسيَّج، فأنت لا تستطيع أنْ ترى خارج هذا المكان. وبالنظر إلى الاستعارة التي تقول إنّ المعرفة رُؤية، فإن الإبصار من الداخل معرفةٌ من الداخل (معرفة ذاتية). وإذا أردتَ أنْ تعرف كيف يبدو المكان المُسيّج من الخارج، عليك أنْ تذهب إلى الخارج لترى. الإبصار من الخارج معرفة من الخارج (معرفة موضوعية).

استعارة المنظور الموضوعي

شخص	←	الذات
وعاء	←	النفس
رُؤية من الداخل	←	معرفة ذاتية
رُؤية من الخارج	←	معرفة موضوعية

أمثلة: أنت بحاجة إلى الخروج من ذاتك. عليك إلقاء نظرة دقيقة على نفسك. وضعتُ نفسي تحت الملاحظة ولم يُعجبني ما رأيته. كنت أتفرّج على نفسي.

ارتكزت الاستعارات الأوّلية للذات والنفس، التي ناقشناها أعلاه، على تعالُقين أساسيين في تجربتنا اليومية: (1) التعالُق بين التحكّم في النفس والتحكّم في الأشياء الفيزيائية، و(2) التعالُق بين معنى مُعيّن للتحكّم والتموقُع في المُحيط الذي نُوجد فيه عادة. نلتفت الآن إلى استعارة أوّلية ثالثة، تتأسّس على تعالُق ثالث: التعالُق بين الكيفية التي يُقيِّم بها هؤلاء الذين يُحيطون بنا أعمالَنا وأعمالَ الآخرين، والكيفية التي نقيِّم بها نحن أعمالنا الخاصة.

النفس الاجتماعية

منذ ولادتنا، ندخل في علاقات شخصية واجتماعية مع أناس آخرين، بدءاً بآبائنا وأمهاتنا وبعناصر أُخرى من الأسرة. ومنذ الولادة، ما نفعله يُقيِّمه مَنْ وَلَدونا ويُقَيِّمُه الآخرون: "لا تضرب أختك"، "تناوَلْ أكلَك"، "لا تَسْكُبْ العصيرَ على القطة"، "سلِّم على عمك"، وغير ذلك. ونتعلّم كُلّنا تقييم أعمالنا انطلاقاً من كيفية تقييم الآخرين لما نقوم به ولما يقوم به الآخرون. كما نتعلّم أيضاً أنّ ثَمّة قِيَماً ضِمنية في الأدوار الأسرية، إذ إنّ الأشياء التي يُسمَح بالقيام بها للآباء لا يُسمح لنا بها، كما أنّ الآباء لا يقومون أبداً بكثير مما نقوم به نحن.

أثناء الطفولة، نُنمّي قِيَماً إزاء أعمالنا السابقة، وأدوارنا الأسرية، ومُخططاتنا المستقبلية-أي كُلّ مظاهر ما سمّيناه النفس. ويتوقّف ما تعنيه هذه

القِيَم على كيفية ارتباطها بالقِيَم التي يضعها من ولدونا والآخرون في ما نقوم به وما يقوم به الآخرون. وبإيجاز، فنحن نُلقَّن علاقات قِيمية بين الذات والنفس انطلاقاً من علاقات تقييمية بين الأشخاص وبين المجموعات تربط بين هؤلاء الذين يُوجدون حولنا. ثمة إذن تعالُق يومي مُتواصل منذ الولادة بين تجربتنا للعلاقات الاجتماعية التقييمية لأنفسنا وللآخرين، وبين علاقاتنا التقييمية التي تبنيها ذواتنا إزاء أنفسنا.

استعارة النفس الاجتماعية

شخص مُعيّن	←	الذات
شخص آخر	←	النفس
علاقة اجتماعية تقييمية	←	علاقة تقييمية بين الذات والنفس

إنّ الطابع العام لهذه الاستعارة، أي كونَ المجال المصدر يرتبط بعلاقات اجتماعية تقييمية عامة، يفسح الطريق لغنى استعاري لافت حقاً. إنه يُتيح لنا أن ننسخ معرفتنا الشاسعة عن علاقات اجتماعية مخصوصة في حَيواتنا الباطنية.

ولنقتصرْ على بعض العلاقات الاجتماعية المخصوصة التي تُطبّقها هذه الاستعارة: علاقة السيد-الخادم، علاقة الأب-الابن، علاقة الأصدقاء، العُشّاق، الأعداء، المُتحاورين، الناصحين، الأولياء. ولنبدأ بالصراع الداخلي، حيث تُتصوَّر العلاقة بين الذات والنفس علاقة عِداء. في هذه الحالات، ستظهر بعض مظاهر النفس (العواطف، مثلاً) مكان النفس ككُلّ (مثلاً: "إنه يُصارع الرغبة في أكل حلوى ثانية").

وهذه بعض الأمثلة: الذات والنفس مُتعاديتان:

إنه في حرب مع نفسه بخُصوص المرأة التي سيتزوّجها.

إنه يُصارع نفسه بشأن الذهاب إلى الكنيسة.

إنها مُتضاربة مع نفسها.

إنه في نزاع مع نفسه: يُغادر أم يبقى.

إنه ينتقم من نفسه.

لماذا تُعذّب نفسك؟ كفى من هذه الدناءة مع النفس.

إنك تُعاقِب نفسك فَحَسْب.

إنه يتصارع مع عواطفه.

أنت ألَدُّ عدوّ لنفسك.

في العلاقة بين الوالد والابن، للوالد مجموعة من المسؤوليات تجاه الابن، الذي يحتاج إلى مُساعدة الوالد. ويَندرج في ذلك التغذية، والعناية، والمُواساة، والحماية، والتدريس، والتأديب، والمُكافأة، والعقاب. عندما تتجاوز العناية حدّها الطبيعي، أي الصّحي، قد تصير إشباعاً، وتدليلاً.

ومن أمثلة الذاتُ والدٌ والنفسُ ابنٌ:

ما زلتُ لم أحرم نفسي بعد من السُّكريات. إنها تحب أن تُشبع نفسها. كُلّنا في حاجة إلى تغذية أنفسنا. أنجزتُ مهامي، أظن أنني سأُكافئ نفسي بقطعة شوكولاطة. سأُمتّع نفسي ببعض الأيس كريم. كُلٌّ منّا يحتاج أن يعامل نفسَه كأم بين الحين والآخر. لك الحق في "تطفيل" نفسك. أظن أنك تُدلّل نفسك، عليك الالتزام شيئاً ما.

بما أنه يُفترَض أنّ الذات تتحكّم في النفس، فإنّ الاستعارة النقيض لا تستقيم، فنحن لا نتصوَّر الذاتَ ابناً والنفس والداً. وبصورة مُشابهة لذلك، نُصوِّر الذاتَ استعارياً بوصفها وليّاً أو مُعتنياً، ولكننا لا نتصوَّرها أبداً هي موضوع العناية.

وهذه بعض الأمثلة الإضافية لأنواع العلاقات الاجتماعية التي تكسو علاقة الذات بالنفس في هذه الاستعارة.

الذات والنفس صديقان:

أُحبّ نفسي، وأُحبّ أن أكون مع نفسي. أحتاج إلى أن أكون أفضل صديق لنفسي. أظن أنني سأُعانق نفسي هذه الليلة.

الذات والنفس مُتحادثان:

أُناقش عِدّة أشياء مع نفسي طول الوقت. أرجع إلى نفسي قبل أن أُباشر أيَّ عمل مهم. كنت أُجادل نفسي حول إمكان الرحيل. أقنعتُ نفسي بالمكوث في البيت. ينبغي أن تُصارحَ نفسَك بالحقيقة.

الذات تعتني بالنفس:

ينبغي أنْ تكون لطيفاً مع نفسك. وَعَدْتُ نفسي بشيء من الراحة. لدي التزام تجاه نفسي. إنها تعتني جيداً بنفسها. عالج نفسه وغدا بصحة جيدة.

الذات سيد، والنفس خادم:

علي أن أفرض على نفسي غسلَ الملابس. قلت لنفسي: عليك أنْ تتهيّأ جيداً لهذه الرحلة. وبّختُ نفسي على تلك المُعاملة السيئة. أملي خاب في نفسي.

الذات مُجبرة على احترام مواضعات النفس:

لا تُخادعْ نفسك. كُنْ صادقاً مع نفسك. خيّبتَ آمال نفسي (أحبطتُ نفسي).

هذه الحالة الأخيرة هامة جداً. إنّ الدور الاجتماعي للمرء، وموقعَه في المجتمع، جُزء من النفس. وهذا الدور الاجتماعي يجرّ معه بعض الالتزامات التي تقع علينا مسؤولية تحمّلها. غير أنه، بما أنّ حُكمَ المرء وإرادته يُعدّان جزءاً من الذات، والدورُ الاجتماعي للمرء يُعدّ جُزءاً من النفس، فإن هناك انشقاقاً بين ذلك الجُزء منك الذي يتحمّل الالتزامات الاجتماعية وذلك الجُزء منك الذي له الحُكم والإرادة اللذان يُحدّدان ما ينبغي عمله. بإيجاز، للذات التزام تجاه النفس، والنفس لا تملك إلا أنْ تثق في الذات فتتحمّل هذه الالتزامات. الذات تستطيع أنْ تقرّر أنها صادقة إزاء النفس (وتفي بهذه الالتزامات)، أو أنها تخدع النفس (ولا تَفي بتلك الالتزامات)، وبذلك تخذل النفس وتتخلّى عنها أو تُحبطها.

لاحِظ الفرق بين "خيّبتُ أمل نفسي" (الذات لا تحترم مُواضعات النفس) و"خاب أملي في نفسي" (النفس تفشل في تحمّل التزام تجاه الذات). هاتان

الجُملتان تُوافقان نوعين مُتباينين من العلاقات الاجتماعية بين الذات والنفس، كما أشرنا أعلاه.

هذه اللائحة من أنواع العلاقات الاجتماعية ثابتة؛ ويبدو أنّ أيَّ شكل من هذه العلاقات الاجتماعية سيعمل.

استعارة الأنفس المُتعدِّدة

هناك فَرْق هامّ بين تصارع القِيَم وبين التردّد بصَدد القِيَم. تتصوّر استعارةُ **الأنفس المُتعدّدة** القيمَ المتعددة أنفساً مُتعدّدة، وكل نفس تُحقّق الدورَ الاجتماعي المَنوط بهذه القِيمة.

استعارة الأنفس المُتعدِّدة

شخص	← الذات
أناس آخرون	← الأنفس
أدوارهم الاجتماعية	← القِيَم المرتبطة بالأدوار
التواجد في نفس المكان	← التوفّر على نفس القِيَم
التواجد في أمكنة مُختلفة	← التوفّر على قِيَم مُختلفة

بعض أمثلة القِيَم بوصفها أدواراً للأنفس:

ظللتُ أتأرجح بين العالِم فيّ والقس. رجعت إلى نفسي الروحانية. كنت في رحلة ذهاب وإياب بين نفسي العلمية العقلانية ونفسي الدينية.

أن نُسقِط ذاتنا على شخص آخر

منذ طفولتنا الأولى، نستطيع أن نُقلّد ونُحاكي-نبتسم إذ يبتسم لنا أحدهم، نرفع اليد حين يرفع أحدهم يده، نُلَوّح إذا لَوَّحَ. وتستخدم المُحاكاةُ قُدرةً على الإسقاط، أو على تصوُّر نفسنا نسكن جَسَد آخر. ويُعدّ التقمّص العاطفي توسيعاً لهذه القُدرة إذ تشمل عالم العواطف والأحاسيس-عدم الاقتصار على التحرّك مثلما يتحرّك شخص آخر، بل أنْ تُحسَّ كما يُحسُّ شخص آخر.

تُشكّل القُدرة على إسقاط ذاتنا على الآخر أساس استعارة مركزية أُخرى في نَسق الذات-النفس. في هذه الاستعارة، تُسقَط ذاتٌ على ذات أُخرى في وضع مُفترَض. مثلاً، عندما أقول "لو كنتُ مكانَك.." أو "لو كنتُ أنت.." فأنا أتصوّر ذاتي استعارياً، أتصوّر وعيي الذاتي يسكن نفسَك في وضع مُفترَض. ويُمكن أن نُعبّر عن هذا النَّسخ كالتالي:

استعارة إسقاط الذات

وضع حقيقي ← وضع مُفترض

ذات 1 ← ذات 2

ثَمّة على الأقل حالتان مُمكنتان خاصّتان لهذا الإسقاط. في النوع الأول، وهو ما نُسمّيه الإسقاط الناصح، أسقِطُ قِيَمي عليك بحيث أُجرِّب حياتك بقيَمي. في النوع الثاني، وهو إسقاط التقمّص العاطفي، أُجرِّب حياتك، ولكن بقِيَمك المُسقَطة على تجربتي الذاتية.

الإسقاط الناصح

قِيَمُ 1 ← قِيَمُ 2

أمثلة:

لو كنتُ أنت، لوجّهتُ له لَكمة على أنفه. حلمتُ أنني بريجيت باردو وأنني قبلتُني. أنت عطوف ناحيتي، لو كنتُ أنتَ لكرهتُني. أنت إنسان قاسٍ بدون إحساس، لو كنتُ مكانك لكرهتُ نفسي.

إسقاط التقمص العاطفي

قِيَمُ 2 ← قِيَمُ 1

أمثلة:

لو كنتُ أنت لانتابني إحساس فظيع بالذنب. أستطيع أن أفهم لماذا تظن أنني غبي. أُحسّ بألمك. حلمت أنني بريجيت باردو ووجدتُ أنني لستُ جذّابة

مثلها. بالنظر إلى ما تظنّ أنني فعلت لك وكيف أحسستَ بذلك، لو كنتُ مكانك لكنتُ كرهتُني أيضاً. أعتقد أنك إنسان رائع، ولكن بالنظر إلى مواقفك من أعمالك، لو كنتُ مكانك لكرهت نفسي أيضاً.

النفس الماهوية

كما رأينا في نقاشنا لاستعارات السببية، نتوفّر على **نظريّة عامّية للماهيات**، يملك بمُوجبها كُلّ شيء ماهية تجعل منه ما هو، وهذه الماهية هي سبب أو عِلّة السلوك الطبيعي لهذا الشيء. ثَمّة صيغة أُخرى للنظريَّة العامّية للماهيات تنسحب على الكائنات البشرية: بالإضافة إلى الماهية الكُلّية للعقل الذي تشترك فيه مع باقي البشر، فأنتَ، بوصفك فرداً، لك ماهية تجعلك فريداً، وتجعلك أنت. إنها ماهيتك التي تجعلك تتصرّف كما أنت، وليس كشخص آخر.

لدينا في أنسِقتنا التصوُّرية استعارة عامة جدّاً تُعتبر فيها ماهيتُنا جُزءاً من ذاتنا -وعينا الذاتي، موضع الفكر، والحُكم والإرادة. وعليه، فما نَكُونُه جوهرياً وماهَوِياً يرتبط بكيفية تفكيرنا، وبالأحكام التي نقوم بها، وبكيفية اختيارنا لما نفعله. تبعاً لهذه النظريَّة العامّية، ماهيتنا هي التي تُحدّد، بصورة مثالية، تصرّفاتنا وسلوكاتنا الطبيعية.

ورغم ذلك، فتصوّرنا لماهيتنا لا يتلاءم في الغالب مع ما نقوم به فعلاً. عدم التوافُق هذا بين ماهيتنا وبين ما نقوم به فعلاً هو موضوع **استعارة النفس الماهوية**. في الاستعارة، ثَمّة نفسان. النفس الأولى (النفس "الحقيقية" أو "الصحيحة") تتلاءم مع ماهية المرء وتُتصوَّر دوماً شخصاً. النفس الثانية (ليست النفس "الحقيقية" أو "الصحيحة") لا تتلاءم مع ماهية المرء وتُتصوَّر إما شخصاً وإما وعاءً تختبئ النفسُ الأولى داخله.

ثَمّة ثلاث حالات خاصة لاستعارة **النفس الماهوية**. الحالة الأولى هي النفس الداخلية أو الباطنية. من المعروف أنّ الناس يتميّزون بالأدب واللباقة في السياقات العُمومية، ويُحجمون عن التعبير عما يُحسّون به حقيقة مخافة أن يجرحوا أحدهم أو يُضايقوه. هذه نفسنا الخارجية. من المعروف أيضاً أنّ ما يفعله الناس في السّياقات الخاصة يختلف كثيراً عما يفعلونه عُمومياً. هذه نفسنا

الباطنية. استعارياً، تختبئ نفسُنا الباطنية داخل نفسنا الخارجية. النفس الباطنية هي النفس "الحقيقية"، تلك النفس التي تتلاءم معنا حقاً، مع ماهيتنا. وهي تختفي إما لأنها هشّة وخجولة، وإما لأنها شنيعة، وإما لأنها كُلّ ذلك.

في الحالة الثانية، النفس الخارجية الحقيقية ("أنا الحقيقي")، النفس التي يراها الناس عُمومياً، نفسٌ لطيفة، نفس حقيقية، نفس تعكس ماهيتك، تعكسك أنت حقيقةً. ولكن في الداخل تستتر نفس أُخرى شنيعة، نفس لا تُمثّل ماهيتك حقيقة، ولكنها قد تبرز إذا فقدتَ السيطرة عليها.

افرضْ أنك كئيب أو نَكِدٌ أو سكران، وقلتَ أو فعلتَ شيئاً فظاً لصديقك. قد تعتذر، وتُبرّر فعلتك قائلاً: "لم أكن أنا نفسي البارحة"، أو "أنا آسف، ولكن تعرف أنني لم أكن أنا الحقيقي الذي تعرفني"، أو "لقد انبعث جانبي الدنيء".

الحالة الثالثة، النفس الصحيحة، تُشبه ما يلي. افرضْ أنك طول حياتك كنت تعيش كذبة، وتتصرّف بطريقة لا تتفق مع طبيعتك الحقيقية، مع ماهيتك. افرضْ كذلك أنك لا تعرف كيف تتصرّف بطريقة أُخرى، وأنك تريد أنْ تتغيّر، وأن تجد طريقة تعيش بها كما تريد، طريقة تتلاءم مع من تكون أنت حقاً، مع ماهيتك.

في استعارة **النفس الماهوية**، يُعَدّ هذا الوضع الذي تسكن فيه ذاتُك نفساً لا تتفق مع طبيعتك الحقيقية، هو ماهيتَك. ولكي تتغيّر، عليك العُثور على طريقة أُخرى لتكون أنت، نفساً أُخرى تتفق مع ماهيتك. وهو ما يُسمّى "العُثور على نفسك الحقيقية".

وهذه هي استعارة النفس الماهوية والحالات الخاصة الثلاث، مع أمثلة لكُلّ واحدة.

استعارة النفس الماهوية

شخص 1 ← الذات، مع الماهية

شخص 2 ← النفس 1، النفس الواقعية (تُوافق الماهية)

شخص 3 ← النفس 2، ليست النفس الواقعية (لا تُوافق الماهية)

قيد: قِيَم الذات هي قِيَم النفس 1.

النفس الباطنية: النفس 1، النفس الواقعية/الحقيقية، تختبئ داخل النفس 2، النفس الخارجية، لأن النفس الحقيقية هَشّة ووَجِلة، أو لأن النفس الحقيقية بشعة ولا تريد أن يعرف أحد بأنها هُناك.

الأمثلة:

تَصنُّعُها ليس سوى واجهة. إنك لا تعرف من هو حقاً من الداخل. إنه خائف من انكشاف نفسه الداخلية. إنها لطيفة ولَبقة من الخارج، وخبيثة من الداخل. اليد الحديدية في قُفاز من حرير. انبعث فجأة جانبه الحقير. يحرص على عدم كشف نفسه أمام الغرباء. نادراً ما تُظهِر نفسَها الحقيقية. عندما يتلقّى تهديداً من الآخرين، يتراجع ويدخل إلى بواطن نفسه [المغربية: "دْخَلْ جْواهْ"]. إنه يتراجع ويحتمي في قوقعته.

النفس الخارجية الحقيقية (أنا الحقيقي): النفس 2، التي تُعتبر بشعة، تختبئ داخل النفس 1، النفس الحقيقية، التي تعتبر لطيفة ومُهذّبة. ولكن عندما تتراجع النفس الحقيقية، تبرز النفس البشعة.

الأمثلة:

أنا لستُ أنا اليوم. البارحة لم أكن أنا حقاً. الذي تَحدَّثَ إليك أمس لم يكن أنا في الواقع.

النفس الصحيحة: طُول حياتها، كانت الذاتُ تسكن النفسَ 2، التي لا تتلاءم مع ماهية الذات. النفس 1، التي تتلاءم مع ماهية الذات، تُوجد في مكان غير معروف، والذات تحاول أنْ تعثر على نفسها "الصحيحة"، تلك النفس التي تتلاءم مع ماهيتها، والتي معها تكون الذات هي نفسها حقاً.

الأمثلة:

وجد نفسه في الكتابة. عثر على نفسه في العمل الاجتماعي. أسعى إلى التواصل مع نفسي. ذهبَتْ إلى الهند باحثة عن نفسها، غير أنها لم تجلب معها من هُناك سوى خُفَّيْنِ. إنه ما زال يُنَقِّب عن نفسه الحقيقية.

هل هذا النَسَق كُلّي؟
بعض الأمثلة اليابانية

عندما بدأ تحليلنا يتشكّل، اعتقدنا أنّ ذلك يُمثّل خاصّية من خاصّيات الإنكليزية أو الذّهن الغربي. غير أنّ يوكيو هيروس Yukio Hirose، أستاذ اللّسانيات في تسوكوبا باليابان، نبّهنا إلى أنّ اليابانية تتضمّن أمثلة مثل هذه، وتُفهَم كما تُفهَم أمثلةُ الإنكليزية [والعربية].

إنّ التعمّق في أمثلة هيروس اليابانية سيُمكّننا من التوصّل إلى بعض الخُلاصات المُتزنة. فقد كتب الأنثروبولوجيون وعلماء النفس الاجتماعي الكثير عن اختلاف التصوُّر الياباني للنفس عن التصوُّر الغربي. غير أنّ ما هو مُختلف جذرياً هو التصوُّر الياباني للعلاقة بين النفس والآخر، وليس بالضرورة التصوُّر الياباني للحياة الباطنية. يبدو، من خلال أمثلة هيروس (التي مدّنا بها في اتصال شخصي)، أنّ تصوّرنا الاستعاري للحياة الباطنية يُشبه بشكل لافت التصوُّر الياباني. وبالنظر إلى الاختلافات الجذرية بين الثقافتين الأمريكية واليابانية، يُطرح السؤال التالي: كيف تكون تجاربنا للحياة الباطنية كُلّية، وكيف تكون الاستعارات التي نستخدمها للحديث عنها كُلّية أيضاً؟ حتى وإن لم نكن على اطّلاع بالحَيوات الباطنية لأولئك الذين ينتمون إلى ثقافات مُختلفة جذرياً عن ثقافتنا، فإنه بالإمكان أن نطّلع على أنسِقتهم الاستعارية وعلى الطريقة التي يُفكّرون بها إذ يستخدمون هذه الأنسِقة الاستعارية.

نُدرج أسفله أمثلة هيروس لِنَحُثَّ الدارسين ونُحرّضهم. لم تُنجَز سوى أبحاث قليلة حول الأنسِقة الاستعارية للحياة الباطنية في لُغات أُخرى. وهذه الأبحاث ينبغي القيام بها حتى قبل أن نُفكّر في رسم خُلاصات جادّة مبنية على أبعاد إمبريقية حول مدى كُلّية تجارب الحياة الباطنية.

استعارة إسقاط الذات

Boku-ga kimi dat-ta-ra, boku-wa boku-ga iya-ni-naru

I (MALE)-NOM you COP-PAST-if I-TOP I-NOM hate-to-become

حرفياً: "لو كنتُ أنتَ، أنا (كنتُ) أصير أكرهُني".

المعنى: "لو كنتُ مكانك، لكرهتُني" (أنت (الذات) تكره أنا (النفس)).

Boku-ga kimi dat-ta-ra, boku-wa zibun-ga iya-ni-naru

I (MALE)-NOM you COP-PAST-if I-TOP self-NOM hate-to-become

حرفياً: "لو كنتُ أنتَ، أنا (كنتُ) أصير أكره النفس".

المعنى: "لو كنتُ مكانك، لكرهتُ نفسي" (أنت (الذات) تكره أنت (النفس)).

استعارة الموقف الموضوعي

Zibun-no kara-kara de-te, zibun-o yoku mitume-ru koto-ga taisetu da.

Self-GEN shell-from get out-CONJ self-ACC well stare-PRES COMP-NOM important COP

حرفياً: " أنْ تخرج من قشرة النفس وتُحدّق في النفس جيداً مُهم"

المعنى: "من الهام أنْ تخرج من نفسك وتّحدُق فيها جيداً".

استعارة النفس المُشتّتة

Kare-wa ki-ga titte-i-ru

He-TOP spirit-NOM disperse-STAT-PRES

حرفياً: "يتوفّر على روحه مُشتّتة"

المعنى: "إنه مُتحيِّر"

Kare-wa kimoti-o syuutyuu-sa-ta

He-TOP feeling-ACC concentrate-CAUS-PAST

حرفياً: " جعل أحاسيسه مُركّزة"

المعنى: "جعل نفسَه مركّـــزة"

Kare-wa ki-o kiki-sime-ta

he-TOP spirit-ACC pull-tighten-PAST

حرفياً: " ساعد-و-شدّ أرواحه".

المعنى: "استجمع نفسه".

استعارة التحكّم في النفس امتلاك لشيء

Kare-wa akuma-ni tori-tuk-are-ta
he-TOP an evil spirit-by take-cling to-PASS-PAST

حرفياً: "كان أُخِذَ-و-جُمِّع من طرف روح شريرة"

المعنى: "تلبَّسَته روح شريرة"

Kare-wa dokusyo-ni ware-o wasure-ta
he-TOP reading-LOC self-ACC lose(forget)-past

حرفياً: "ضيَّع النفس في القراءة"

المعنى: "ضيّع نفسه في القراءة"

Kare-wa ikari-no amari waro-o wasure-ta
he-TOP anger-GEN too much self-ACC lose(forget)-PAST

حرفياً: "أضاع (نسي) النفس بسبب كثير من الغضب"

المعنى: "خرج عن طوره جراء الغضب [لم يكن مُتحكّماً في نفسه]"

ملاحظة: يقتصر استخدام الضمير "ware" (=نفس) في اليابانية على العبارات التي تستخدم إما استعارة إضاعة النفس أو استعارة الذات الغائبة. ونُسجّل أنّ هاتين الاستعارتين هما الثُّنائيتان في النَّسَق.

التحكّم في النفس يعني التموقُع في أمكنتنا المألوفة

Kare-wa yooyaku ware-ni kaet-ta
he-TOP finally self-LOC return-PAST

حرفياً: "هو أخيراً عاد إلى النفس"

المعنى: "[أفاق و] عاد أخيراً إلى أحاسيسه"

Ware-ni mo naku kodomo-o sikatte-simat-ta
self-LOC even not child-ACC scold-PERF-PAST

حرفياً: "ليس موجوداً حتى في نفس، (أنا) كنت وبّختُ الطفلَ"

المعنى: "وبّختُ الطفل رَغماً عن نفسي [لاشعورياً]"

استعارة الأنفس المُتعدّدة

Kono mondai-ni tuite-wa watasi-wa kagakusya-tosite-ni zibun-no hooni katamuite-i-ru
this problem-LOC about-TOP I-TOP scientist-as-GEN self-GEN toward lean-STAT-PRES

حرفياً: "بخُصوص هذا المُشكل، أميل نحو (إياي) نفس كعالِم"

المعنى: "أميل إلى التفكير في هذه المسألة بوصفي عالِماً"

استعارة النفس بوصفها خادماً

Kare-wa hito-ni sinsetuni-suru yooni zibun-ni iikikase-ta
he-TOP people-DAT kind-do COMP self-DAT tell-PAST

حرفياً: "هو للناس يفعل اللُّطف لنفسه قال"

المعنى: "أمر نفسه بأن يكون لطيفاً مع الناس"

استعارة النفس الباطنية

Kare-wa mettani hontoono zibun-o dasa-na-i
he-TOP rarely real self-ACC get out-NEG-PRES.

حرفياً: "هو نادراً يضع خارجاً نفسه حقيقية"

المعنى: "نادراً ما يُظهر نفسه الحقيقية".

Kare-wa hitomaede-wa itumo kamen-o kabutte-i-ru
he-TOP in public-TOP always mask-ACC put on-STAT-PRES

حرفياً: "هو مع العُموم دَوماً قناعاً يضع"

المعنى: "يضع دَوماً قناعاً أمام الناس"

استعارة النفس الحقيقية

Kare-wa mono-o kaku koto-ni (zibun/hontoono zibun)-o miidasi-ta
he-TOP thing-ACC write COMP-LOC (self/true self)-ACC find-PAST

حرفياً: "هو شيئاً يكتب نفسه وجد"

المعنى: "عثر على (نفسه/نفسه الحقيقية) في الكتابة"

استعارة النفس الاجتماعية

Zibun-o azamuite-w ikena-i
self-ACC deceive-TOP bad-PRE

حرفياً: " النفس تخدع سيء"

المعنى: "عليك ألا تُضلّل نفسك أو تخدعها"

استعارة النفس الحقيقية الخارجية

Boku-wa kyoo-wa zibun-ga zibun de-na-i yoona kigasu-ru
I(MALE)-TOP today-TOP self-NOM self COP-NEG-PRES as if feel-PRES

حرفياً: "أحسّ كأن نفس ليست نفس اليوم"

المعنى: "أُحسّ كأني لستُ أنا نفسي المألوفة اليوم"

الخُلاصات والأسئلة المطروحة

كما رأينا للتّو، نتوفّر على مجال غني جدّاً من التصوُّرات الاستعارية التي تنصبّ على حياتنا الباطنية، وتنشأ هذه التصوُّرات عن خمس استعارات أساسية، ترتكز إحداها على النظريَّة العامّية للماهيات، والأربع الأُخرى تنشأ عن تعالُقات قاعدية في تجربتنا اليومية منذ طُفولتنا الأولى:

1 - التعالُق بين التحكّم في الجَسَد والتحكّم في الأشياء الفيزيائية.

2 - التعالُق بين وُجودنا في مُحيطنا المألوف وتجريب نوع من التحكّم.

3 - التعالُق بين تقييم من يُوجد حولنا لتصرفاتنا ولأنشطة الآخرين وبين تقييمنا لأنشطتنا ولتصرفاتنا الخاصة.

4 - التعالُق بين تجربتنا الخاصة والكيفية التي نتخيّل بها أنفسنا مُسقَطةً على الآخرين.

انطلاقاً من هذه المصادر البسيطة، نحصل على نَسق تصوُّري غني جدّاً لحَيواتنا الباطنية. وعِلاوة على ذلك، فإن انبثاق هذا النَّسَق عن هذه التجارب القاعدية يُمدّنا بتفسير مُمكن لظهور نفس الاستعارات في لُغة وثقافة مُختلفتين أشد الاختلاف عن لُغتنا وثقافتنا، ألا وهما اللُّغة والثقافة اليابانيتان. كما أنّ ذلك

يطرح مسألة مدى انتشار هذا النَّسَق الاستعاري عبر العالم.

ماذا يُمكن أن نستخلص انطلاقاً من هذا التحليل؟ مثلاً، هل يُمكن لتحليل لاستعارة تصوُّرية ترتبط بكيفية فَهْمنا لحَيواتنا الباطنية أن يُخبرنا عن حقيقة حَيواتنا الباطنية؟

تبدو هذه الاستعارات صحيحة. إنها تبدو مُرتبطة بتجاربنا الباطنية الحقيقية، ونحن نستعملها للتعبير عن أحكام صحيحة عن حَيواتنا الباطنية، تتضمّنها أقوال من قَبيل "إنني في صراع مع نفسي بخُصوص المرأة التي سأتزوّج بها"، أو "نسيت نفسي وأنا أرقص"، أو "لم أكن أنا نفسي البارحة". إنّ قُدرتنا على إصدار أحكام عن حَيواتنا الباطنية مُستخدِمين هذه الاستعارات تستدعي أن نُفكّر في أنّ هذه الاستعارات تُطابِق بصور دالّة بنيةَ حَيواتنا الباطنية كما نُمارس تجربتها فينومينولوجياً. فهذه الاستعارات تستولي على منطق تجربتنا الباطنية في جُزء كبير منها وتُخصّص الكيفية التي نُفكّر بها فيها.

إننا واعون بشدة، بالطبع، أنّ هذه الصِّيغ التي تُتصوَّر بها تجربتُنا الفينومينولوجية للنفس لا تستلزم أنّ البنيات التي تفرضها هذه الاستعارات بنيات حقيقية أُنطولوجياً. إنها تستلزم أننا مُقسَّمون حقاً إلى ذات، وماهية، ونفس أو أكثر.

من بين أكثر الأشياء التي نتعلّمها أهميةً أنه لا توجد في هذا النَّسَق بَنْيَنة واحدة مُتلائمة ومُنسجمة لحَيواتنا الباطنية، ما دامت الاستعارات قد تُناقِض بعضَها. لِننظُرْ إلى حالتين فرعيتين في استعارة **النفس الاجتماعية**. في حالة **السيد-الخادم**، تُوضَع معايير السلوك من طرف الذات، التي تُمثّل السيدَ. وفي الحالة التي يكون فيها للذات التزام إزاء النفس، النفس هي التي تضع معايير السلوك بالنسبة للذات. ويُمكن أن نقف على ذلك في هاتين الحالتين المُختلفتين بالنظر في المثالين التاليين: "خاب أملي في نفسي" (الذات تضع المعايير) في مقابل "خيّبتُ أملَ نفسي" (النفس تضع المعايير). وبإيجاز، فنحن لا نملك تصوُّراً واحداً مُوحّداً للذات أو لبنية حَيواتنا الباطنية، وإنما لدينا عِدّة تصوُّرات غير مُتجانسة تبادلياً.

تطرح هذه الدراسة سؤالاً بالغ الأهمية. لِننظُرْ إلى العديد من هذه الاستعارات التي يبدو أنها مُناسبة، وأنها تُمثّل بعضاً من إحساسنا النوعي بالحياة الباطنية. عندما نتصوَّر اتخاذ قرار صعب بصورة استعارية فنجعله نوعاً من الصراع الداخلي، فإنّ الكثيرين منا يُجرّبون بذلك فعلياً بعض مظاهر هذا الصراع. وعندما نتصوَّر عملاً رقيقاً نقوم به إزاء أجسادنا بصورة استعارية، فنتصوَّر ذلك عناية أو اعتناء بأنفسنا، فإنه من المألوف أن نُحسّ الشعور بالاعتناء ونُجرّبه. عندما نقوم بشيء لم يكن علينا القيام به ونُوبّخ أنفسنا، فإن الكثيرين منا يُعانون جرّاء ذلك نوعاً من الخجل. وحين نُخادع أنفسنا، قد نُحسّ فعلاً بالذنب. تطرح هذه الظاهرة سؤالاً مُحيراً شبيهاً بسؤال أيّهما أسبق، الدجاجة أم البيضة: هل تُوافق الاستعارة تجربة نوعية موجودة مُسبقاً، أم إنّ التجربة النوعية تأتي من تصوُّر ما قمنا به عبر هذه الاستعارة.

الجواب ليس بَدهياً. من الممكن أنّ تنشيط الاستعارة، إذ يقوم بتفعيل الترابطات العَصبية بين مجالي المصدر والهدف، يُنشّط أيضاً تصوُّر مجال-المصدر (أي المُخادعة)، الذي يُنشّط بدوره الإحساس المُرتبط بتصوّر مجال-الهدف هذا (أي الذنب). لا نعرف هل ذلك صحيح، ولكن هذا من الأسئلة المُحيّرة التي تطرحها المعرفة التي نتصوَّر من خلالها حَيواتنا الباطنية اعتماداً على الاستعارة.

14
الأخــلاق

ترتبط الأخلاق بالرِّفاه البشري. فكُلّ الـمُثُل الأخلاقية، مثل العدالة، والجمال، والرحمة، والفضيلة، والتسامح، والحرية، والحقوق، مصدرُها انشغالنا البشري الجوهري بما هو أجود وأصلح لنا وكيف ينبغي أن نعيش.

يُمدّنا العلم المعرفي، وخاصة الدلالة المعرفية، بالأدوات والوسائل التي تُمكّننا من التحليل المُفصَّل والشامل لتصوّراتنا الأخلاقية وكيف يشتغل منطقُها. من بين الاكتشافات الكبرى التي توصّل إليها البحث التجريبي أنّ لاوعينا المعرفي يحتله نَسق واسع من النُّسوخ الاستعارية التي تبني تصوّرنا وتفكيرنا وتواصلنا بصدد أفكارنا الأخلاقية. عملياً، كُلّ تصوّراتنا الأخلاقية المُجرّدة مُبَنْيَنة استعارياً.

الأساس التجريبي
لنَسق استعارة الأخلاق

من بين الاكتشافات المُثيرة الأُخرى أنّ لائحة الاستعارات التي تُحدّد تصوّراتنا الأخلاقية محصورة بشكل واضح (يُحتمَل ألا تتجاوز دزينتين من الاستعارات القاعدية)، وأنّ ثمة قُيوداً هامة على الاستعارات المُمكنة المُرتبطة بالأخلاق. هذه الاستعارات تكوّنت من طبيعة أجسادنا وتفاعُلاتنا الاجتماعية، ولذلك فهي ليست اعتباطية أو حُرة. إنها تبدو كُلّها راسخة في تجاربنا المُتنوّعة المُتعلقة بالرِّفاه، وخاصة الرِّفاه المادي. بعبارة أُخرى، لقد وجدنا أنّ مجالات المصدر لاستعارات الأخلاق ترتكز نَمطياً على ما اعتبره الناس عبر التاريخ وعبر الثقافات مُسهِماً في رَفاههم وفي صالحهم. مثلاً، يفضَّل أنْ تكون بصحة جيدة، لا أنْ تكون مريضاً. ويُفضَّل أن يكون ما تأكله وما تشربه وما تتنفّسه نقيّاً، لا أن يكون مُلوثاً. ويُفضَّل أنْ تكون قوياً، غيرَ ضعيف. ومن الأفضل أنْ تكون مُتحكّماً في نفسك، لا أنْ تكون خارج التحكّم أو تحت سيطرة آخرين. يُفضَّل أنْ تكون

لك ثروة كافية لتعيش بشكل مُريح على أنْ تكون فقيراً. والأفضل للناس أن يكونوا متواصلين مُترابطين اجتماعياً، مَحميين، مُعتنىً بهم، مُتغذّين، لا أن يكونوا معزولين، في وضع هشاشة، مُتخلّى عنهم، أو مُهمَلين. من الأفضل أنْ تعمل في الضوء، عِوَض أن يُسيطر عليك الخوف من الظلام. كما أنه من الأفضل أنْ تكون مُستقيماً ومُتّزناً، لا أنْ تكون مُتذبذباً أو غير قادر على الاستقامة.

لقد قيّم البشرُ، عبر العالم وعبر التاريخ، هذه الأنواع من التجارب انطلاقاً من نقيضها لكونهم يعتقدون أنها تُسهم في رَفاههم. وتُشكّل هذه الآراء النظريّة الشائعة للرَّفاه المادي. إنها ليست سوى نظريّة عامّية مُؤمثَلة، بالطبع، ذلك أنه من السهل أن نجد أنّ أحد معايير هذه الأوضاع مُناقض لرَفاهنا الفعلي. مثلاً، الطفل المُوسر قد لا يحصل على العناية الضرورية من والديه؛ والمُغالاة في الحرية قد تكون وَبالاً؛ والروابط الاجتماعية التي تكون متينة جدّاً قد تصير ظالمة ومُستبدة؛ والعناية المُفرطة قد تُؤدّي إلى الاختناق.

تُعتبر الأخلاق أساساً يُعزّز الرَّفاه، وخاصة عند الآخرين. ولهذا السبب، فإنّ هذه النظريات العامّية القاعدية لِما يُعتبر الرَّفاه الأساسي تُشكّل مُرتكزاً لأنسِقة الاستعارات الأخلاقية التي نعثُر عليها عبر العالم. مثلاً، بما أنه من الأفضل أن يكون لك ما يكفي من الثروة لتعيش عيشة مُريحة على أنْ تكون فقيراً مُعدَماً، فإننا لن نَندهش حين نجد أنّ الرَّفاه يُتصوَّر انطلاقاً من الثروة. وتُعتبر الزيادة في الرَّفاه ربحاً، والنُّقصان فيه خسارة. وبما أنه من الأفضل أنْ تكون صحيحاً على أنْ تكون مريضاً، فإنه ليس من المُفاجئ أن يُتصوَّر انعدامُ الأخلاق داء واعتلالاً. يُنظر إلى السلوك اللاأخلاقي دَوماً على أنه عدوى قد تنتشر وتخرج عن السيطرة والتحكّم. وبما أن الاعتناء شرط أساسي لتطوّر الإنسان، فإننا لن نُفاجأ إذ نعثر على أخلاقيات التقمّص العاطفي والعناية. ولأن القوة تُمكّننا من بلوغ أهدافنا وتجاوز العراقيل، فإننا نرى أنّ القوة الأخلاقية -قوة الإرادة- هي ما يُمكّننا من مُواجهة الشر والتغلّب عليه.

قد يبدو أنه من غير المُحتمل بَدءاً، كما بدا لنا أصلاً، أنّ هذه اللائحة البسيطة من "الخَيرات" المادية، بصَرْف النظر عما يُمكن أن نستثنيه منها، قد تُشكّل فعلياً أساس كُلّ استعاراتنا التي نفهم من خلالها تصوّراتنا الأخلاقية

المُجرّدة. بَيْد أن هذا بالضبط ما يكشفه تحليلنا المعرفي. عندما نشرع في تحليل البنية الاستعارية لهذه التصوُّرات المُرتبطة بالأخلاقيات، نجد مرة أُخرى أنّ مجالات المصدر ترتكز على هذه اللائحة من المظاهر الأوّلية للرَّفاه البشري-الصحة، الثروة، القوة، التوازن، الحماية، الاعتناء، وهلمَّ جَرّاً.

لكي نتوصّل إلى الفكرة الأساسية التي تُفسّر لماذا يُعَدُّ فهمُنا الأخلاقي استعارياً بشكل شامل، علينا أن ننظر في بعض تفاصيل عدد من الاستعارات الأخلاقية المهمة التي تُشكّل التقليد الأخلاقي الغربي وتُحدّده. (من أجل مُعالجة أشمل لهذه الاستعارات، انظر ج1، جونسون 1993، وأ1، لايكوف 1996أ). بعد إلقاء نظرة على المنطق الداخلي لكُلّ استعارة من هذه الاستعارات، يُمكننا أن نطرح ذلك السؤال الحاسم: ما الذي يربط هذه الاستعارات ببعضها ويضمها في إطار نسق أخلاقي له درجة ما من الانسجام في ثقافتنا؟

النَّسَق الاستعاري الأخلاقي

الرَّفاه ثروة، والمُحاسبة الأخلاقية

نبني كلُّنا تصورَنا للرَّفاه بوصفه ثروة. نفهم الزيادة في الرَّفاه بوصفها ربحاً، ونعتبر نُقصان الرَّفاه خسارة أو كُلفة. نتحدّث عن الاستفادة من تجربة ما، أو أنّ لنا حياة غنية، أو أن نستثمر في السعادة، كما نتحدّث عن إضاعة حياتنا أو تخريبها. تُتصوَّر السعادةُ سِلعة ثمينة أو مادة قد نتوفَّر على القليل أو الكثير منها، وأنه بإمكاننا أن نكسب ونربح، أو نستحقّ، أو نخسر.

وكما سنرى، ليست استعارة **الرَّفاه ثروة** استعارتنا التصوُّرية الوحيدة للرَّفاه، إنها تُعدّ مُكوّناً يَندرج في أحد أهم التصوُّرات الأخلاقية التي نتوفّر عليها. وهذا المكوِّن أساسُ نَسق استعاري ضخم، نفهم من خلاله تفاعُلاتنا الأخلاقية، والتزاماتنا، ومسؤولياتنا. وهذا النَّسَق، الذي نُسمّيه استعارة **المُحاسبة الأخلاقية** (أ1، تُوب 1990)، تأليفٌ بين استعارة **الرَّفاه ثروة** واستعارات أُخرى وخُطاطات مُحاسبة مُتنوعة، كما سيلي. لِنتذكُر أنّ صيغة **الشيء** في استعارة **بنية الحدث**، تُعتبر فيها السببيةُ إعطاءَ أثر للطرف المُتأثّر (كما في "أعطاني هذا الضجيج صُداعاً"). وعندما يتفاعل شخصان سببياً مع بعضهما البعض، يُتصوَّران عامةً

كأنهما ينخرطان في مُعاملة أو صفقة، وكلٌّ منهما ينقل أثراً إلى الآخر. الأثر الذي يُساعِد يُتصوَّر ربحاً، والأثر الذي يُؤذي يُعتبر خسارة. وهكذا، فالعمل الأخلاقي يُتصوَّر انطلاقاً من معاملة مالية.

الفكرة الأساسية وراء المُحاسبة الأخلاقية بسيطة: الزيادة في رَفاه الآخرين زيادة في ثروتهم استعارياً، ونُقصان رَفاه الآخرين نُقصاناً استعارياً في ثروتهم. وبعبارة أخرى، فإن القيام بشيء خيّر لشخص ما هو استعارياً إعطاء هذا الشخص شيئاً ذا قيمة، كالمال، مثلاً. والقيام بشيء سيء لشخص ما هو استعارياً أخذ شيء ذي قيمة من هذا الشخص. والزيادة في رفاه الآخرين يُعطيك "رصيداً" أخلاقياً، أما إيذاؤهم فيَخلق دَيناً أخلاقياً إزاءهم؛ وهو ما يعني أنك مَدين لهم بالزيادة في رَفاههم -الذي هو كالثروة.

يحصل العدل عندما يقع تسديد الحساب. ومثلما يُعتبر مَسْكُ الحسابِ الحَرْفي حيوياً في السير الاقتصادي، يُعَدّ مَسْك الحساب الأخلاقي حيوياً في المجال الاجتماعي. ومثلما يجب أنْ تكون السِّجِلّات المالية مُتوازنة، يجب أنْ تكون السِّجِلّات الأخلاقية مُتوازنة أيضاً.

ينبغي أن نتذكّر أنّ مجال مصدر الاستعارة، مجال المُعاملة المالية، هو نفسه له أخلاق: تقول الأخلاق إنه عليك أداء ديونك، وليس من الأخلاق عدم أدائها. وعندما يُفهَم عمل من الأعمال استعارياً من خلال المعاملة المالية، فإن الأخلاق المالية تُحمَل على الأخلاق عامة: ثَمّة واجب أخلاقي يفرض عليك ألا تُؤدّي ديونك المالية فَحَسْب، بل حتى ديونك الأخلاقية.

خُطاطات المحاسبة الأخلاقية

تتحقّق الاستعارة العامة للمُحاسبة الأخلاقية في عدد قليل من الخُطاطات الأخلاقية الأساسية: المُبادَلة، والجزاء، والانتقام (أو الثأر)، والاسترداد (أو الإرجاع)، والإيثار. وتُحدِّد كلُّ خُطاطة من هذه الخُطاطات الأخلاقية باستخدام استعارة **المُحاسبة الأخلاقية**، ولكن الخُطاطات تختلف في كيفية استخدامها لهذه الاستعارة؛ أي أنها تختلف عن بعضها البعض من حيث منطقها الداخلي. وهذه هي الخُطاطات الأساسية.

المُبادلة

إذا قمتَ بشيء جيد من أجلي، وجب أن أدفع لك شيئاً، إنني مَدين لك. إذا قمتُ بشيء جيد من أجلك ردّاً على ما فعلتَه، فإنني أكون قد سدّدتُ ما عليّ، وبذلك نكون مُتعادلين. بذلك تكون سِجلّات الحساب مُتوازنة. وهذا يُفسّر استعمال ألفاظ مالية من قَبيل دَفَعَ، دَيْن، أدّى، سَدّدَ، في الحديث عن الأخلاق، كما يُفسّر استعمالَ منطقِ الربح والخسارة، والدَّين والتسديد، في تفكيرنا في الأخلاق.

حتى في الحالة البسيطة للمُبادلة، ينشأ مبدآن مُتباينان للعمل الأخلاقي عن استعارة المُحاسبة الأخلاقية:

1 - العمل الأخلاقي إعطاءٌ لشيء ذي قيمة إيجابية؛ والعمل اللاأخلاقي إعطاء لشيء ذي قيمة سلبية.

2 - ثَمّة واجب أخلاقي يتمثّل في أداء المرء لما عليه أخلاقياً؛ ويُعَدّ عدم الأداء أمراً غير أخلاقي.

لذلك، عندما تقوم بشيء جيد من أجلي، فأنت تنخرط في الشكل الأول من العمل الأخلاقي. عندما أبادلك الصنيع فأفعل شيئاً جيداً من أجلك، فأنا أنخرط في شكليْ العمل الأخلاقي كليهما. أقوم بشيء جيد من أجلك فأُسدّد ما عليّ. هنا يعمل المبدآن في انسجام.

الجزاء والانتقام

تتعقّد المُبادَلات الأخلاقية في حالة العمل السلبي. وتبرز التعقيدات لأن المُحاسبة الأخلاقية تتحكّم فيها صيغة أخلاقية من ضبط مَسْكِ الحسابات، حيث يتساوى ربحُ ما لك مع خسارة ما عليك، وربح ما عليك يُساوي خسارة ما لَكَ.

افرضْ أنني قُمتُ بشيء آذاك وأضرّ بك. على أساس استعارة الرَّفاه ثروة، سأكون أعطيتُك شيئاً ذا قيمة سلبية. وأنت لك عندي شيء يُساويه في القيمة (السلبية). وفق استعارة المُحاسبة الأخلاقية، يُكافئ إعطاءُ شيء سلبي أخذَ شيءٍ إيجابي. بإيذائك، أكون قد أعطيتُك شيئاً ذا قيمة سلبية (أذى)، وبالمقابل أخذتُ

شيئاً ذا قيمة إيجابية (رَفاه) منك. ولهذا السبب، عندما يُؤذي شخصٌ ما شخصاً آخر، فإن القضية التي تُطرَح هي هل "سيُفلِتُ منها".

بإيذائي لك، أكون قد وضعتُك في مُعضلة أخلاقية كامنة بالنظر إلى المبدأين الأول والثاني للمُحاسبة الأخلاقية، اللّذيْن ذكرناهما أعلاه. وهذان هما حدّا المعضلة:

الحدّ الأول: إذا قمتَ بشيء يتساوى في إلحاق الأذى والضرر بي، فستكون قد قُمتَ بشيء له تأويلان أخلاقيان. وفق المبدأ الأول، تكون قد تصرّفتَ لاأخلاقياً بما أنك قُمتَ بشيء مُؤذٍ لي ("مُخطئان لا يصنعان صواباً"). وفق المبدأ الثاني، تكون قد تصرّفتَ أخلاقياً، ما دُمتَ سدَّدتَ ما عليك أخلاقياً ("سدّدتَ لي وفق نوعية ما تلقّيت").

الحدّ الثاني: إن لم تقم بأي شيء لتنتقم مني لقاء ما ألحقتُه بك من أذىً، فإنك ستكون قد تصرّفتَ أخلاقياً وفق المبدأ الأول: ستكون قد تجّنبتَ إلحاق الأذى. ولكن كان بإمكانك أنْ تتصرّف وفق المبدأ الثاني: بـ "أن تدعني أذهب بها" أو "أُفلِت" ["تْخلّيها فيّ" بالعربية المغربية، أي "تتركُها فيّ" حَرْفياً]. لن تكون قد قمتَ بما عليك أخلاقياً، أي أن "تجعلني أؤدّي" لقاء ما قمتُ به.

مهما فعلت، فأنت تخرق أحد المبدأين. عليك أنْ تختار. عليك إعطاء الأسبقية لأحد المبدأين. وهذا الاختيار يُعطي صيغتين مُختلفتين للمُحاسبة الأخلاقية: تضع أخلاق الصلاح والطيبة المُطلقة المبدأ الأول أولاً، أما أخلاق الجزاء فتضع المبدأ الثاني أولاً. وكما هو مُتوقَّع، للأشخاص المُختلفين والثقافات الفرعية المُختلفة حلول مُختلفة لهذه المُعضلة، إذ يُفضّل البعضُ الجزاء، فيما يُفضّل آخرون الطيبة المُطلقة. في السّجالات حول عقوبة الإعدام، مثلاً، ينتصر مُعادو الطيبة المُطلقة للجزاء، مُلحّينَ على أنّ الشر لا ينبغي إعادته أبداً. وأولئك الذين يَقبلون عقوبة الإعدام يُعطون الأسبقية نَمطياً للجزاء: حياة مقابل حياة.

إنّ الفَرْق بين الجزاء والانتقام (أو الثأر) فَرْق في السلطة الشرعية. عندما يُوكَل توازنُ السّجِلّات الأخلاقية إلى سلطة شرعية، يُعتبر جزاء. وعندما يتمّ دون

سُلطة شرعية يُعتبر انتقاماً أو ثأراً. إذا حكم قاضٍ على أحدهم بالإعدام لقتله أخيك، فإن ذلك يُعتبر جزاء عادلاً، بما أنّ للقاضي سُلطة شرعية. ولكن، إذا أخذتَ أنت على عاتقك إنجاز هذه المُحاسبة الأخلاقية وقتلتَ قاتلَ أخيك، فإنك تكون قد انتقمتَ أو ثأرتَ.

ويلعب النَّسَق الجزائي دوراً مركزياً في تحديد تصوّرنا للشرف. الأشخاص الشُّرفاء هم أولئك الذين يُمكن أن نعتمد عليهم في أداء ما عليهم أخلاقياً. وبعبارة أُخرى، فالشخص الشريف يقوم بما هو حق وعدل، ولا يدع الواجبات الأخلاقية تتكاثر. إنّ الشرف نوع من الرأسمال الاجتماعي الذي يحصل عليه الناس لأنهم ينتمون إلى ذلك النوع من الناس الذين يُؤدّون واجباتهم ويُسدّدون ما عليهم أخلاقياً. أما الخِزي والعار فنوع من الدَّين الاجتماعي الذي يُراكمه المرءُ حين لا يُؤدّي ما عليه أخلاقياً. والاحترام هو ما تحصل عليه لحفاظك على شرفك.

يُشكّل هذا النَّسَق الجزائي أيضاً أساس "أخلاق الشرف". فالمُجتمعات التي تُركّز كثيراً على الشرف تُنمّي شفرةً يتمّ بموجبها النظرُ إلى الشخص الذي يُهدَّد شرفُه على أنّ عليه واجب الدفاع عنه. وسَبُّ أحدهم هو بمثابة قذف وتوجيه ضربة استعارية لهذا الشخص. والطَّرف "المقذوف" عليه واجب أخلاقي، وهو مُوازنة السِّجِلّات الأخلاقية من خلال إلحاق ضرر مُماثل بهذا الشخص الذي صدر منه هذا الفعل.

الاسترداد/ الإرجاع

إذا قمتُ بشيء مُؤذٍ بالنسبة لك، فأكون قد أعطيتُك شيئاً ذا قيمة سلبية (الأذى) وأخذتُ منك، وفق المُحاسبة الأخلاقية، شيئاً ذا قيمة إيجابية (الرَّفاه). وعلى هذا الأساس، فأنت لك عندي شيء ذو قيمة إيجابية مُماثلة. وبذلك يُمكنني أن أقوم بالاسترداد/ الإرجاع -تسويةً لما فعلتُه- بأن أؤدّيَ لك بشيء مُماثل ذي قيمة إيجابية. وبالطبع، يستحيل الاسترداد التامّ في العديد من الحالات، ولكن الاسترداد الجزئي أمر مُمكن.

من المُميّزات اللافتة للإرجاع/ الاسترداد أنه لا يضعك في مُعضلة أخلاقية

بالنظر إلى المبدأين الأول والثاني. ليس عليك أنْ تُلحِق أيّ أذى، ولا ثَمّة دَيْن أخلاقي يتوجّب عليك دفعُه، بما أنّ الإرجاع التامّ، إن أمكن، يمحو كُل الدُّيون.

الإيثار

إذا قمتُ بشيء جيد بالنسبة لك، فإنني أكون قد أعطيتُك، وفق المُحاسبة الأخلاقية، شيئاً ذا قيمة إيجابية. ولذلك فأنت مَدين لي. في الإيثار، أمحو الدَّيْن، بما أنني لا أُريد شيئاً بالمقابل. فأنا لا أُقرضك أخلاقياً.

إدارة الخدّ الآخر

إذا آذيتُك، فأنا قد أعطيتُك (من خلال استعارة الرُّفاه ثروة) شيئاً ذا قيمة سلبية وأخذت منك (من خلال استعارة **المُحاسبة الأخلاقية**) شيئاً ذا قيمة إيجابية. وعليه، فأنا مَدين لك بشيء ذي قيمة إيجابية. افرض أنك رفضتَ الجزاء والانتقام كليهما. فأنت إذن تسمح لي بأن أؤذيك أكثر، أو ربما قُمتَ بشيء جيد بالنسبة لي من خلال **المُحاسبة الأخلاقية**، مما سيجلب عليك، سواء بإيذائك أكثر أو بالقَبول بشيء جيد منك، دَيْناً أكبر من خلال إدارة الخدّ الآخر، مما يجعلني مَديناً لك أخلاقياً أكثر. إذا كان لديّ ضمير، قد أُحسّ حتى إنني مذنب. تتطلّب إدارة الخدّ الآخر رفض الجزاء والانتقام والقبول بالخير في بُعده القاعدي- وعندما تشتغل، فإنها تشتغل عبر هذه الآلية القائمة على المُحاسبة الأخلاقية.

الكارْما (karma): المُحاسبة الأخلاقية مع الكون

لنظريَّة الكارما البوذية مُقابلٌ أمريكي مُعاصر: لن تحصل إلا على ما تستحقّ. تكمن الفكرة الأساس في أنّ لك ميزاناً للأشياء الحسنة والأشياء السيئة، والسيء يُعادل الحسَن. وبإمكانك التأثير على هذا الميزان بتصرّفاتك: وبذلك فأنت لا تحصل إلا على ما تستحقه. كُلّما قُمتَ بأشياء حسنة للناس، كُلّما حصلتَ لك أشياء حسنة. وكلما قمت بأشياء سيئة كلما حصلتَ لك أشياء سيئة.

وفي صيغة أُخرى لميزان الأخلاق مع الكون، الأشياء الحسنة والسيئة التي تحصل لك بينها نوع من التوازُن. ولذلك نجد أحياناً من يقول "الأمور فسُدَت

لزمن طويل. لذلك يلزمها أنْ تصير أحسن"، أو "تحصل الكثير من الأشياء الحسنة. بدأتُ أخاف. الله يحفظ!".

العَدْل

وفقاً لاستعارة **المُحاسبة الأخلاقية**، العَدْل هو إقامة الحساب، ويتلخّص في إضفاء التوازن على السِّجِلّات الأخلاقية. العدل إنصاف يحصل فيه الناس على ما يستحقون.

ورغم ذلك، هناك تصوُّرات عديدة مُختلفة لما يجب أنْ يرتكز عليه ضبطُ السِّجِلّات الأخلاقية بطريقة مُنصفة وعادلة. إنّنا نعرف منذ طفولتنا الأولى ما هو مُنصف وما ليس كذلك: عندما نَقسم الحَلوى بالتساوي، وعندما يحصل كُلّ واحد على فُرصة لِلّعب، وعندما يمنح احترامُ القواعد لكُلّ شخص فُرصةً تُماثِلُ الفُرصَ الممنوحة للآخرين، وعندما يقوم كلُّ واحد بعمله ويتلقّى أُجرته على العمل الذي قام بإنجازه؛ كلُّ هذا يدخل في العدل.

عُموماً، ترتبط العدالة بالتوزيع المُتساوي للأشياء ذات القيمة (إيجابية كانت أم سلبية) وفق مِعيار مَقبول. والأشياء التي تُوزَّع قد تكون إمّا أشياء مادية وخيرات (مثل الحَلوى أو الكُرات أو المال) وإمّا أشياء استعارية (مثل فُرص الشغل، أو إمكان المُشاركة في نشاط من الأنشطة، أو المَهامّ التي ينبغي القيام بها، أو العُقوبة أو الإطراء).

وعليه، فالعدل يُقيَّم وفقاً لأحد هذه النَّماذِج:

المُساواة في التوزيع

المُساواة في الفُرَص

التوزيع تبعاً لإجراءات (اللَّعب بالقواعد يُحدِّد ما تحصل عليه)

العدل المَبني على الحقوق (تحصل على ما لك الحق فيه)

العدل المَبني على الحاجة (كلما احتجتَ أكثر كُلّما كان لك الحق أكثر)

التوزيع السُّلَّمي (كلما عملتَ أكثر كُلّما حصلتَ على الأكثر)

التوزيع التعاقُدي (تحصل على ما تُوافق عليه)

التوزيع المُتساوي للمسؤولية (نقتسم العبء بالمساواة)

التوزيع السُّلَّمي للمسؤولية (كلما كَبُرت القُدرات كلما كَبُرت المسؤوليات)

التوزيع المُتساوي للقوة.

في أحد أكثر تصوّرات الأخلاق قاعدية التي نتوفّر عليها، يُعَدّ العمل الأخلاقي توزيعاً عادلاً، والعمل اللاأخلاقي توزيعاً غير عادل. كما تُشير اللائحة أعلاه، ثَمّة عدد من النَّماذِج المُختلفة التي تصنع تفاصيل العدل. أغلب الناس يعملون ببعض هذه النَّماذِج أو بها كلّها دفعة واحدة، وإنْ لم تكن مُتلائمة كلّها مع بعضها البعض. وتنشأ العديد من نزاعاتنا الأخلاقية من التعارُضات بين تصوُّرين أو أكثر للعدل. مثلاً، ثَمّة عدد ضخم من الحالات يتفق فيها الناس عُموماً على ضرورة بعض القواعد الإجرائية للتوزيع، ولكنهم يجدون أحياناً أنّ اتّباع هذه الإجراءات "العادلة" يُفضي إلى توزيع للخيرات أو الفُرَص يتعارض مع مدلولهم للعدل المَبني على الحقوق أو العدل المَبني على التساوي في التوزيع. في مثل هذه الحالات، ليس هناك نَمطياً تصوُّر مُحايد للعدل يُمكنه أنْ يحلّ تعارض القِيَم ويُبدِّده.

الحقوق باعتبارها "إقراراً بِدَيْنٍ" أخلاقي

ثَمّة تصوّران أساسيان للحقوق، أحدهما مُحدَّد انطلاقاً من نَسق المُحاسبة الأخلاقية والآخر مُحدَّد انطلاقاً من نظرتنا للقُيود الأخلاقية (انظر أسفله). تبعاً لاستعارة المُحاسبة الأخلاقية، الحقوق رسائل اعتِماد تُخوّل لك امتلاك خيرات أخلاقية مُعيّنة، وتكمُن في بعض شروط ومظاهر الرَّفاه.

في المجال المصدر لاستعارة **المُحاسبة الأخلاقية** (أي المُحاسبة المالية)، تُتصوَّر الحقوقُ حُقوقاً في ملكية الشخص. إذا كان البنكُ يحفظ مالك، فأنت لك الحقُّ في استرجاعه عندما تطلبه. وإذا اقترض أحدهم مالاً منك، فأنت لك الحقُّ في استرجاع مالك. إذا ألّفنا هذا النوع من حقوق المِلكية المالية مع استعارة **الرَّفاه ثروة** حصلنا على مفهوم حقّ أوسَع-الحقّ في الرَّفاه، ومن حالاته الخاصة:

الحياة، والحرية، والسعي وراء السعادة. أن يكون لك حقٌّ مخصوص فهذا يعني حيازة "إقرارِ بِدَيْنٍ" يُمكن استرداده بأشكال مخصوصة مُتنوّعة من الرَّفاه البشري، مثل حُرية التصويت، أو المُساواة في الاستفادة من الخِدمة العُمومية، أو المُساواة في فُرص الشُّغل.

وبهذا، فالحقُّ نوع من الرأسمال الاجتماعي الاستعاري الذي يسمح لك بأنْ تُطالب ببعض الدُّيون من الآخرين. ويُتصوَّر الواجب دَيْناً دائماً: عليك أنْ تدفع مهما كانت دُيونك الأخلاقية. هكذا يكون تصوُّرا الحق والواجب تصوُّرين استعاريين من الدرجة الثانية. إنّهما دُيون ومُستحقات مُجرَّدة نحترم ما راكمناه منها أخلاقياً.

الرَّفاه ثروة، وأخلاق المصلحة الشخصية

تهمّ الأخلاق نَمطياً تعزيز رَفاه الآخرين وتجنّب إلحاق الضرر بالآخرين أو الوقاية منه. وبذلك، يصعب أن ننظر إلى السعي وراء المصلحة الشخصية بوصفه شكلاً من أشكال العمل الأخلاقي. وفي الحقيقة، قد تُعتبَر عبارة "أخلاق المصلحة الشخصية" مُتضمّنة لنوع من التناقُض. بَيْد أنّ ثَمّة زَوجاً من الاستعارات يُدرج السعيَ وراء المصلحة الشخصية في العمل الأخلاقي.

الاستعارة الأولى استعارة اقتصادية: استعارة **اليد الخفية لأدَمْ سْميث** Adam Smith. يذهب سْميثْ إلى أنّه، في السوق الحُرة، إذا سعينا كُلّنا من أجل ربحنا ونفعِنا، فإنّ يداً خفية ستتدخّل لتضمن أنْ يَعُمّ الرَّفاه بشكل أقصى. الاستعارة الثانية هي استعارة **الرَّفاه ثروة**. عندما تتآلّف استعارة سميث الاقتصادية مع استعارة **الرَّفاه ثروة**، تصير استعارة للأخلاق: **الأخلاق هي السعي وراء المصلحة الشخصية**.

بالنسبة لأولئك الذين يُؤمنون بأخلاق المصلحة الشخصية، لن تُعتبر محاولةُ الاستفادة الشخصية انتقاداً أخلاقياً، ما دام أنّ الشخص المعني لا تتعارض مصالحه مع مصالح شخص آخر.

إنّ أخلاق المصلحة الشخصية تتطابق بشكل تام مع ذلك الرأي حول الطبيعة البشرية المنسوب إلى فَلْسَفة الأنوار، حيث يُعتبر البشر حيوانات عاقلة،

وتُعتبر العقلانية عقلانية الوسيلة/الغاية-العقلانية التي تُعلي من شأن المصلحة الشخصية.

القوة الأخلاقية

يُمكن أنْ يكون للمرء وعي بما هو أخلاقي وبما ليس أخلاقياً ولكنه مع ذلك لا يستطيع أنْ يقوم بما هو أخلاقي. من الشروط الأساسية للعمل الأخلاقي قوة الإرادة. فبدون قوة أخلاقية كافية، لن يكون باستطاعة المرء أنْ يتصرَّف وفق معرفته الأخلاقية أو يُحقق قِيَمه الأخلاقية. وعليه، يصعب أن نتخيّل نَسقاً أخلاقياً لا يُسنِد دوراً مركزياً للقوة الأخلاقية.

استعارة القوة الأخلاقية مُعقَّدة. إنّها تتضمّن القوةَ التي تُحافظ على وضع أخلاقي مُستقيم ومُتّزن (ومتوازن)، والقوةَ التي تقهر قوى الشر. مظهر الاستقامة في هذه الاستعارة يقوم تجريبياً على أنّه، باعتبار أنّ الأشياء الأُخرى مُتساوية، من الأفضل أنْ تكون مُستقيماً ومُتوازناً. عندما يكون المرء صحيحاً ومُتحكِّماً في الأشياء، فإنّه يكون نَمطياً مُستقيماً ومُتوازناً. وبذلك، فالاستقامة الأخلاقية تُفهَم استعارياً من خلال الاستقامة الفيزيائية: أنْ تكون ذا أخلاق هو أنْ تكون مُستقيماً؛ أنْ تكون بدون أخلاق هو أنْ تكون مُنحرفاً (أو مُعوَجّاً). ومن أمثلة ذلك:

إنّه مُواطن مُستقيم. كان ذلك عملاً مُنحرفاً منه. لن أنحني لذلك، ولن أُطأطئ رأسي.

وعملُ الشر انتقال أو تحرُّك من موقع أخلاقي (الاستقامة) إلى موقع غير أخلاقي (الانحراف). وبذلك، فإنّ عمل الشر وقوع (أو سقوط). ولعلّ أشهر مثال على ذلك، بالطبع، هو الوقوع في الخطيئة.

بما أنّ الاستقامة المادية (أو الانتصاب) يتطلّب توازناً، ثَمّة استعارة مُقتضاة هنا: أن تكون حسناً هو أنْ تكون مُتوازناً (أو متزناً). ومن لا يستطيع التحكّم في نفسه ليظلّ مُتوازناً (ومُتزناً)، قد يقع أو يسقط، أيْ يرتكب أفعالاً غير أخلاقية في أيّ لحظة. وبذلك، فالشخص غير المُتوازن (=غير المُتزن) لا ننتظر منه أنْ يقوم بأشياء حسنة.

يرتبط المظهر الثاني لاستعارة القوة الأخلاقية بالتحكّم في النفس وفي الشر. الشر يتجسَّد قوة، إمّا داخلية أو خارجية، قد تُوقِعُك أو تُفقدك التوازن والتحكّم، أيْ تجعلك ترتكب أفعالاً غير أخلاقية. وعليه، فاستعارياً:

الشرُّ قوة (إما داخلية أو خارجية)

يُفهَم الشرُّ الخارجي استعارياً إمّا بوصفه شخصاً آخر يتعارك معك من أجل التحكّم، وإما قوة خارجية (من قوى الطبيعة) تُؤثِّر عليك. أمّا الشر الداخلي فهو قوة رغبتك المُرتبطة بجَسَدك، التي تُتصوَّر استعارياً شخصاً أو حيواناً أو قوة من قوى الطبيعة (كما في "فيض الأحاسيس"، أو "نيران الشوق"). ولكي تظلّ مُستقيماً، عليك أنْ تكون قويّاً بما فيه الكفاية لتقف للشرّ (وتواجهه). وبذلك، فالأخلاق تُتصوَّر قوة، تُتصوَّر توفراً على خُلُق أو عزيمة وشخصية قوية لمُقاومة الشر. وهكذا، فالأخلاق قوة.

ولكن الناس لم يُولدوا أقوياء. القوة الأخلاقية يجب أنْ تُبنى. مثلما يتطلّب بناء قوة فيزيائية الانضباط ونُكران الذات ("لا يُمكنك أنْ تكسب شيئاً بدون مجهود")، فإنّ القوة الأخلاقية تُبنى عبر الانضباط ونُكران الذات. ومن تبعات هذه الاستعارة أنّ العقاب قد يكون جيداً لك عندما يكون في صالح الاستقامة الأخلاقية. ومن هنا ذلك التحذير المُتواتر: "إذا غاب العقاب فَسُدَ الأبناء".

وفي إطار منطق الاستعارة، يُعَدُّ الضعفُ الأخلاقي في حدِّ ذاته شكلاً من اللاأخلاقية. ويُمكن التعبير عن ذلك كالتالي: الشخص الضعيف أخلاقياً كأنه يقع، إذ يستسلم للشر، ويأتي أعمالاً غير أخلاقية، وبذلك يصير جُزءاً من قوى الشر. وبذلك، فضعف الأخلاق عبارة عن لاأخلاق ناشئة -لاأخلاق تنتظر أنْ تحدث.

هناك شكلان من قوة الأخلاق، بحسب الشرّ المُواجَه هل هو خارجي أم داخلي. الشجاعة هي القُدرة على مواجهة الشُّرور الخارجية، وقهر الخوف والضيق. والإرادة هي القُوة التي نحتاج إليها لمُقاومة إغراءات الجَسَد. ونقيض التحكّم في الذات اتّباع الأهواء والانغماس فيها -وهو تصوُّر لا معنى له إلا إذا قبلنا باستعارة القوة الأخلاقية. يُعتبر اتّباع الأهواء في هذه الاستعارة رذيلة (أو

شائبة)، في حين أنّ الاقتصاد في الإنفاق ونُكران الذات فضيلتان. وتندرج الخطايا السبع القاتلة في لائحة الشرور التي ينبغي التصدّي لها وقهرها: الطمع، والشهوة، والشراهة، والكسل، والغُرور، والحسد، والغضب. ما يجعل هذه الأشياء كلها "خطايا" هو استعارة القوة الأخلاقية. والفضائل التي تُقابل هذه الخطايا هي: الإحسان، والعِفّة، والاعتدال، والاجتهاد، والتواضُع، والقناعة، واللُّطف. وما يجعل من هذه الأشياء "فضائل" هو استعارة القوة الأخلاقية.

لنُلخّصْ ما سبق. تتكوَّن استعارة القوة الأخلاقية من النُّسوخ التالية:

استعارة القُوّة الأخلاقية

أنْ تكون مُستقيماً	←	أنْ تكون خيّراً
أنْ تكون مُنحرفاً	←	أنْ تكون سيّئاً
الوُقوع	←	عمل الشر
قُوّة مُفقِدة للاستقرار	←	شرّ (داخلي أو خارجي)
قُوّة (المقاومة)	←	الفضيلة الأخلاقية

ولاستعارة **القوّة الأخلاقية** مجموعة هامة من الاقتضاءات:

- لكي تظل خيّراً في وجه الشر (لكي "تتصدّى" للشر)، ينبغي أنْ تكون قوياً.
- يغدو المرء قوياً أخلاقياً عبر الانضباط ونُكران الذات.
- لا يستطيع الشخص الضعيف أخلاقياً أنْ يتصدّى، ولذلك سيرتكب الشر.
- وعليه، فضعف الأخلاق شكل من انعدام الأخلاق.
- انعدام التحكُّم في الذات (انعدام الانضباط) واتّباع الأهواء (رفض الانصياع لنُكران الذات) يُعدّان بذلك شكلين من أشكال انعدام الأخلاق.

السُلطة الأخلاقية

تنبني السُّلطة في عالم الأخلاق على الهيمنة الموجودة في العالم الفيزيائي. السُّلطة الأخلاقية للأب على الابن تُصاغ استعارياً على غرار الهيمنة الفيزيائية للأب على الابن الصغير. للأب سُلطة إصدار الأوامر التي ينبغي أن يُطيعها أبناؤه. السُّلطة الأبوية سُلطة أخلاقية في الأُسرة، وهي القُدرة على تحديد المبادئ الأخلاقية التي تتحكّم في الأُسرة (ومن هنا مصطلح الأبوية). وهذا ليس نَمُوذَجاً حَرْفياً. إنّه نَمُوذَج استعاري يَستخدم فيه منطقُ السُّلطة الأخلاقية منطقَ الهيمنة الفيزيائية. ولكي نفهم الأمور المُحيطة بالسُّلطة الأخلاقية، علينا النظر في الصيغتين المعروفتين لمفهوم السُّلطة الأبوية.

الصيغة 1: السُّلطة المشروعة

يحتاج الأطفال الصغار إلى أنْ يُقال لهم ما الأشياء التي تُؤذيهم ومتى يُؤذون الآخرين. يحتاجون إلى أنْ يتعلّموا ما هو آمِن وما هو مُؤذٍ، ما هو حق وما هو باطل، ومتى يُؤذَوْن أو يُؤذُونَ الآخرين. وللآباء/الأمهات مسؤولية حماية أطفالهم/أطفالهن وإطعامهم، وتلقينهم كيف يحمون أنفسهم ويعتنون بها، وكيف يتصرّفون أخلاقياً تجاه الآخرين. لكي تكون أباً جيداً (أو أما جيدة) فهذا يتطلّب الحكمة في كُلِّ هذه الأمور. وهذه الحكمة (أو انعدامها) تظهر كُلّ يوم: الآباء تقع عليهم بدورهم مسؤولية التصرّف أخلاقياً لإعطاء المِثال لأطفالهم.

فالمسؤولية، والحِكمة، والتصرّف الأخلاقي للآباء، هو ما يُبرِّر السُّلطة الأبوية ويُسوِّغها، ويخلق الواجب الأخلاقي عند الأبناء بضرورة إطاعة والديهم. على الأبناء أنْ يُطيعوا آباءهم لأنّ آباءهم تقع عليهم مسؤولية حمايتهم وتعليمهم، ولأنّ آباءهم لهم تلك المعرفة والحكمة اللتان تُحمّلانهم المسؤولية في الإطعام والحماية والتربية والتعليم، ولأنّ آباءهم يُعتبرون مثالاً عبر تصرّفهم الأخلاقي. الآباء يستحقون احترام أبنائهم وطاعتهم مُقابلَ العناية والحماية والتربية المُباشرة، والتربية من خلال التصرّف الأخلاقي [الذي يُعدّ مثالاً]. هذا الاحترام المُستحَقّ هو ما يُضفي الشرعية على سُلطتهم.

للأبناء الحق في تغذية سليمة، وفي الحماية والرعاية، وفي التربية

والتعليم، وعلى الآباء واجب أخلاقي لتوفير كُلّ هذا. عندما يُنجز الآباء واجبَهم الأخلاقي، يحقُّ لهم أنْ يُحترَموا ويُطاعوا. إنّ ما يقوم به الآباء، في الإطعام والحماية والتربية، هو ما يفرض على الأبناء الواجبَ الأخلاقي الذي يتمثّل في الطاعة. وإذا أخفق الآباء في الإطعام والحماية والتربية، فإنّهم لن يستحقوا في هذه الحالة الاحترام والطاعة من الأبناء. إنّ الآباء المُتعسّفين، والمُهمِلين، ومُنعدمي الأخلاق، لا يستحقون هذا الاحترام، وبذلك ليست لهم سُلطة أبوية مشروعة.

الصيغة 2: السُّلطة المُطلقة

السُّلطة الأبوية مُطلقة. على الأطفال واجب أخلاقي يتمثّل في طاعة الوالدين وإظهار الاحترام إزاءهم، لأنّهم والدوهم، ببساطة؛ كيفما كانوا ومهما فعلوا.

تقع هاتان الصيغتان على طرفي نقيض، طبعاً. وتُوجد تنويعات عديدة للصيغتين، ولكن الحالتين المُتطرّفتين تُسلّطان الضوء على قضية مشروعية السُّلطة في ميدان أشدّ تقييداً، وهو السُّلطة الأبوية. والاستعارة التي تُخصِّص السُّلطةَ الأخلاقية من خلال السُّلطة الأبوية هي التالية:

السُّلطة الأخلاقية سُلطة أَبوية

وجهُ السلطةِ أبٌ

عاملُ السلطةِ ابنٌ

الأخلاقُ طاعةٌ

نَسخُ المعرفة:

- والداك لا يُريدان إلا منفعتك ويعرفان ما هو أفضل لك؛ ولذلك عليك طاعتهما وقَبول تعاليمهما.
- السُلطة الأخلاقية لا تريد إلا منفعتك وتعرف ما هو أفضل لك؛ ولذلك عليك طاعة تعاليم السُّلطة الأخلاقية والقبول بها.

ثَمّة عِدَّة أنواع من السُّلطات الأخلاقية-الآلهة، الأنبياء، أولياء مُختلف الدِّيانات، الناس (زُعماء رُوحيون، خُدّام مُكرّسون للعُموم، أُناس ذَوو حكمة خاصة)؛ النصوص (التوراة، القرآن، الطاو تي تشينغ [الكونفوشيوسي])؛ مُؤسَّسات ذات هدف أخلاقي (الكنائس، الجماعات البيئية). وما يُعتبر سُلطة أخلاقية عند شخص من الأشخاص يَتوقّف على المُعتقدات الأخلاقية والروحية، وكذا على فَهْمه للسُّلطة الأبوية.

النظام الأخلاقي

مما يرتبط بشكل وثيق بمفهوم السُّلطة الأخلاقية فكرةُ النظام الأخلاقي المِثالي الذي يُبرِّر السلطة الأخلاقية لبعض الأفراد. وترتكز هذه الاستعارة على **النظريّة العامّية للنظام الطبيعي**، التي يُعتبر النظامُ الطبيعي عندها هو نظام الهيمنة الذي يقع في العالم. ومن الأمثلة المفاتيح لسُلَّمية الهيمنة هاتِه:

الله أقوى طبيعياً من الناس.

الناس أقوى طبيعياً من الحيوانات والنباتات والأشياء الطبيعية.

الكبار أقوى طبيعياً من الصغار.

الرجال أقوى طبيعياً من النساء.

تبعاً لهذه النظريّة العامّية، في الطبيعة ينزع القوي ذُو المهارات والقُدرات إلى الهيمنة على الضعيف. وفي استعارة **النظام الأخلاقي**، يُنسَخ هذا النظام الطبيعي للهيمنة في نظام أخلاقي:

النظام الأخلاقي هو النظام الطبيعي

تُحيل هذه الاستعارةُ السُّلَّميةَ العامّية للقوة "الطبيعية" إلى سُلَّمية للتفوّق والسلطة الأخلاقية:

الله له سُلطة أخلاقية على الناس.

الناس لهم سُلطة أخلاقية على الطبيعة (حيوانات، نباتات، أشياء).

الكبار لهم سُلطة أخلاقية على الصغار.

الرجال لهم سُلطة أخلاقية على النساء.

إنّ استعارة النظام الأخلاقي لا تُضفي الشرعية على علاقات القُوة وترسم خُطوطاً للسُّلطة الأخلاقية فَحَسْب. إنها تُولِّد أيضاً سُلَّميةً للمسؤولية الأخلاقية، حيث لأولئك الذين في السُّلطة مسؤُوليات تجاه أولئك الذين تُمارَس عليهم هذه السُّلطة. وعليه، تبعاً لهذه الاستعارة، للناس مسؤُوليات تجاه الطبيعة، والكبار لهم مسؤُوليات تجاه الصغار.

وتَبِعات استعارة النظام الأخلاقي ساحقة وخطيرة وبغيضة أخلاقياً، فيما نعتقد. تُضفي هذه الاستعارة المشروعية على طبقة مُعيّنة من علاقات القُوة الموجودة بكونها طبيعية، وبالتالي فهي أخلاقية. إنّها بهذه الطريقة تجعل بعض الحركات الاجتماعية، مثل الحركة النسائية، تظهر بوصفها حركات غير طبيعية وبذلك تُعاكِس النظام الأخلاقي. إنّها تُضفي المشروعية على الرأي الذي يقول إنّ الطبيعة مَورد للبشر، والبشر يجب أنْ يكونوا مُشرفين جيدين على هذه الموارد. ووفق ذلك، تُـقوِّض آراء ومواقف بديلة حول الطبيعة، ومنها ذلك الرأي الذي يقول إنّ للطبيعة قيمة في ذاتها، وينبغي ألّا تتدخّل فيها الإرادة البشرية.

وتتّسع سُلَّمية النظام الأخلاقي عُموماً في هذه الثقافة فتُدرِج علاقات أُخرى للتفوّق الأخلاقي: تفوُّق الثقافة الغربية على الثقافة غير الغربية؛ أمريكا على الدول الأُخرى؛ المُواطنين على المُهاجرين؛ المسيحيين على غير المسيحيين؛ الأسوياء على الشواذّ؛ الغني على الفقير. وبالمُناسبة، تُقدّم لنا استعارة النظام الأخلاقي فَهْماً جيداً للفاشية وفحواها: تُضفي الفاشيةُ المشروعيةَ على هذا النظام الأخلاقي وتسعى إلى ترسيخه عبر سُلطة الدولة.

الحدود الأخلاقية

تبعاً لاستعارة بنية الحدث، يُتصوَّر العملُ شكلاً من أشكال الحركة المُندفعة ذاتياً، وتُتصوَّر الأهدافُ وِجهات نسعى إلى بلوغها. يُنظر إلى الفعل (أو التصرّف) الأخلاقي بوصفه حركة محدودة، حركة تقع في نِطاقات مسموح بها وعلى طُول مسارات مسموح بها. ويُنظر إلى العمل اللاأخلاقي باعتباره حركة خارج النِّطاق المسموح به، أو باعتباره ضلالاً أو شُروداً عن مسار مفروض، أو انتهاكاً للحدود

المفروضة. والأعمال المسموح بها أخلاقياً هي ارتياد مسارات ومساحات حيث يُمكن للمرءِ أنْ يتحرّك بكلّ حرية. والأعمال اللاأخلاقية هي التي تخرق بشكل من الأشكال هذه الحدود، سواء من خلال التداخُل مع أعمال الناس المسموح بها أخلاقياً أو من خلال وُلوج مساحات محصورة مُحرَّمة أخلاقياً.

طبقاً لهذه الاستعارة، السلوك "المُنحرف" سلوك لاأخلاقي لأنَّه يتحرّك في مساحات غير جائزة ونحو وِجهات غير جائزة. وبما أنّ العمل يُتصوَّر حركة مُندفعة ذاتياً عبر مسار، فإنّ من ينحرف عن المسارات العادية قد يقول إنّه ينبغي أنْ أسير في "طريق آخر" [أو أسلك "سلوكاً آخر"]. وعِلاوة على ذلك، فإن المسارات المُنحرفة ستقود إلى وِجهات جديدة تماماً، أيْ إلى نهايات جديدة تماما. وهذا من شأنه أنْ يُبرِّر ذلك العداء الكبير الذي يُواجه به بعضُ الناس أيَّ سلوك يعتبرونه مُنحرفاً. طبقاً لاستعارة **الحدود الأخلاقية**، الشخص الذي يخرج عن المسارات الجائزة، أو يتجاوز المساحة الجائزة، يقوم بأكثر من التصرّف اللاأخلاقي. إنّه يرفض الأهداف، وصيغة الحياة في المجتمع الذي يعيش فيه. إنّه بفعله هذا، يُعيد النظر في الأهداف التي تسير وفقها الحياة اليومية لغالبية الناس. بعض الناس ينظرون إلى هذا "الانحراف" من مُنطلق المعايير الاجتماعية، فيعتبِرُونه تهديداً للنظام الأخلاقي بِرُمّته، بما أنّه يُوحي أنّ غاياتهم وأهدافهم وحدودهم ليست مُطلقة وليست الوحيدة المسموح بها أخلاقياً.

قُيود على الحرية

بما أنّ حرية التصرُّف تُفهَم استعارياً على أنّها حُرية حركة، فإنّ الحدود الأخلاقية يُمكن أنْ تُعتبر -وغالباً ما تُعتبر- قُيوداً على الحرية. عُموماً، نبحث عن أقصى حُرية لبلوغ أهدافنا المُختلفة. في التقليد الأخلاقي الغربي، غالباً ما اعتُبِرَت الأخلاق توسيعاً للحُرية الفردية. بَيْد أنّ حُرية من هذا القَبيل لا يُمكن أنْ تكون مُطلقة، بما أنّ بعض تصرفاتنا الحُرَّة قد تتقاطع مع حُرية أشخاص آخرين. وتبعاً لهذا، فإنّ قضية القُيود المشروعة على الحُرية تقع في مركز العديد من السِّجالات الأخلاقية والسياسية. مثلاً، الناس الذين يُريدون فرض آرائهم ومواقفهم الأخلاقية على الآخرين يُعتبرون مُقيِّدين لحُرية الآخرين، وبذلك يُطرح السؤال: هل ثَمّة أساس مُبرَّر أخلاقياً يدعو إلى وضع هذه الحُدود؟

الحُقوق بوصفها حُقوقاً في الطريق

كما رأينا آنفاً، أحد تصوُّريْنا القاعديين للحُقوق هو تصوُّر "أنا مَدين لك"، وهو شكل من الدَّيْن الأخلاقي الاستعاري الذي تُقتدى به عِدَّة مظاهر من الرَّفاه. أمّا التصوُّر الآخر فمُحدَّد انطلاقاً من استعارة **الحُدود الأخلاقية**. عندما نفهم الأفعال استعارياً باعتبارها حركات على طُول مسارات، فإنّ كُلّ ما يُعرقل هذه الحركة ويُعيقها يُعتبر تقييداً لحُريتنا. وتبعاً لهذا، فإنّ الحقَّ يصير حقاً في الطريق، وهو المجال الذي يُمكن أنْ يتحرّك فيه المرء بحُرية دون أنْ يتداخل بهذا الشخص أو ذاك أو بهذه المُؤسسة أو تلك. إنّ التحرّك بحُرية ليس حركة فيزيائية فَحَسْب، بل إنّه، حسب استعارة بنية الحدث، أيُّ فعل من أيِّ نوع. بما أنّ الحدود الأخلاقية تترك المساحات مفتوحة أو تُغلقها في وجه الحركة الحُرة، فإنّها تُحدِّد الحق في الفعل الحرِّ وفي الحُرية انطلاقاً من التداخُل.

تفرض هذه الحقوق واجباً مُقابلاً على الآخرين، ويتمثّل في عدم الحدِّ من حُرية الفعل هاتِه. مثلاً، يرى مُؤيدو الحقِّ في المِلكية أنّ القوانين البيئية تحدّ من التمتع الحُرِّ بمُمتلكاتهم، وبذلك يُطالبون بإلغاء هذه القوانين الحُكومية باعتبارها تقييداً لحقوقهم. من ناحية أُخرى، الناس الذين يَرون أنّ الكائنات البشرية لها الحقّ في بيئة نَقية وصِحية ومُتنوعة بيولوجياً، يرون أنّ التطور غير المُنظّم يُعتبر "تعدّياً" على حُقوقهم. وبذلك يُمكن أنْ ننظر إلى الحُدود الأخلاقية والقانونية من زاويتين: ما يُعَدّ تقييداً للحركة الحُرّة عند شخص ما هو حماية ضد التعدّي والانتهاك عند شخص آخر. هذا هو المنطق الاستعاري الذي تصوغ عبرَه الحدودُ الأخلاقية والقانونية تعارُضَ الحقوق.

الماهيّة الأخلاقية

حسب النظريَّة العامّية للماهيات، للأشياء طبائع، أيْ مجموعات من الخصائص التي تُحدِّد سلوكَها. هذا الأمر ينسحب على الناس أيضاً: لكُلّ شخص ماهية أخلاقية تُحدِّد سلوكه. وتُسمّى الماهية الأخلاقية "خُلُقَ" الشخص.

تخيَّلْ أنّك تحكم على شخص بأنّه عنيد أو ثقة. قيامك بهذا يعني أنّك تُسنِد لهذا الشخص سِمة لصيقة به، أو خاصيّة جوهرية تُحدِّد سلوكه في أوضاعٍ مُعيّنة.

إذا كانت السِمَة سِمة أخلاقية، فإنّنا سنكون بإزاء حالة خاصّة من حالات استعارة الماهية -استعارة **الماهية الأخلاقية**. في علم النفس الاجتماعي، نجد صيغة عالِمة لهذه الاستعارة تُسمّى "نظريَّة سِمات الشخصية". ونحن نُناقش هنا الصيغة العامّية.

تبعاً لاستعارة **الماهية الأخلاقية**، يُولَد الناسُ ويُنَمُّونَ مُبكّراً خصائص وعادات أخلاقية جوهرية تُلازمهم مدى الحياة. تُسمّى هذه الخصائص فضائل أو مناقب إذا كانت خصائص وعادات أخلاقية، وتُسمّى عُيوباً أو شوائب إذا كانت غير أخلاقية. ومجموع الفضائل والعيوب المُسنَدة إلى شخص من الأشخاص تُسمّى "خُلُق" الشخص. وعندما يقول الناس "إنّ لها قلباً من ذهب"، أو "إنّ لُبّه مُتعفّن وفاسد"، فإنّهم يستخدمون استعارة **الماهية الأخلاقية**. معنى هذا أنّهم يقولون إنّ الشخص المَعنّي له خصائص أخلاقية جوهرية مُعيّنة تُحدِّد بعض أنواع السُّلوك الأخلاقي أو اللاأخلاقي لديه.

ولاستعارة **الماهية الأخلاقية** ثلاثة اقتضاءات هامّة:

- إذا عرفتَ كيف تَصَرَّفَ أحدُ الأشخاص، فأنت تعرف خُلُقَه.
- إذا كنت تعرف خُلُقَ أحد الأشخاص، فستعرف كيف سيتصرَّف.
- يتشكَّل الـخُلُقُ الأساسي للشخص في الوقت الذي يبلغ فيه الرشد (وربما قبله).

تُشكّل هذه الاقتضاءات أساساً لبعض قضايا السياسة الاجتماعية التي تحظى بالنقاش.

خُذْ، مثلاً، قانون "ثلاث جرائم وتُسْجَنُ مدى الحياة" الذي أضحى ذا شعبية الآن في الولايات المتحدة. المُقدّمة التي ينطلق منها أنّ الخُروقات السابقة المُتكرّرة للقانون تعتبر مُؤشراً على خَلَل خُلقي، على نُزوع نحو السُّلوك غير القانوني الذي سيقُود إلى جرائم في المُستقبل. وما دام الخُلق الأساسي للـمُجرم يتشكَّل عبر الزَّمن إلى أنْ يصل البلوغ، فإنّ المُجرمين فاسدون في عُمقهم ولا يُمكنهم أنْ يتغيّروا أو يُصلَحوا أو يُعاد تأهيلُهم. إنّهم بالأحرى سيظلّون يرتكبون الجرائم تِلو الجرائم إنْ سُمح لهم بأنْ يكونوا أحراراً. ولحماية عُموم

الناس من جرائمهم المُستقبلية، ينبغي حبسهم مدى الحياة.

ولَنَنظُرْ إلى ذلك الاقتراح الذي يقضي بوجوب نزع الأطفال غير الشرعيين من أُمهاتهم اليافعات الفقيرات ووضعهم في دُور اليتامى ودُور الرعاية الاجتماعية. ينبني هذا الاقتراح على فكرة أنّ هؤلاء الأمهات فاسدات أخلاقياً، وأنّه فات الأوان على تغييرهن ما دام خُلقهن قد تشكّل. إذا بقي هؤلاء الأطفال مع أُمهاتهم فسيكتسبون خُلقاً فاسداً. ولكن إذا فُصلوا عن أمهاتهم قبل أنْ يتشكّل خُلقهم، فإنّ خُلق هؤلاء الأطفال سيُشكَّل بطريقة أحسن.

استُعملَت نفس المُقدّمة في تبرير برامج اجتماعية من قَبيل "مشروع بداية التشكيل": إذا جيء إليك بأطفال بشكل مُبكِّر جدّاً، قبل أنْ يتشكّل خُلقهم الأساسي، فإنّه بإمكانك أنْ تغرس فيهم فضائل من قَبيل المسؤولية والانضباط والعناية، التي ستلتصق بهم مدى الحياة.

لقد كان الحضور القوي لاستعارة **الماهية الأخلاقية** جَلّياً جداً في مُحاكمة أ. ج. سمبسون O. J. Simpson. كان سمبسون بطلاً، والأبطال نتصوَّرهم من الأخيار. ولكن السؤال الذي لا يكفّ الناس عن طرحه هو "كيف لإنسان خيِّر أنْ يقوم بأشياء سيئة؟" فالبطل، وهو شخص لا يفعل إلا الخير، يرتكب جريمتي قتل بشعتين، وهو ما لا يتفق مع استعارة **الماهية الأخلاقية**. وما أثارته مُحاكمة سمبسون من تنافُر معرفي كبير دليل على قُوة الاستعارة.

النقاء الأخلاقي

تكون المادة صافية نقية حين لا تختلط بها أيُّ مادة أُخرى. ومن حالات القذارة والبذاءة والنجاسة المعروفة الوسخُ أو الدَّنَسُ. وهكذا، فالمواد الصافية نظيفة نَمطياً، والمواد المُتَّسخة والمُدنَّسة تُعتبَر غير نقية. هذا التعالُق بين الصفاء والنظافة يُعطينا استعارة **النَّقاء نظافة**. وحين نتصوَّر الأخلاق نَقاء والنَّقاء نَظافة، نحصل على الاستعارة المُشتقة: **الأخلاق نَظافة**.

لا يوجد شيء في مفهوم النَّقاء يُصنِّفه في إطار الخير. قد يُوجد الشر الصافي، مثلما يُوجد الخير الصافي. ولكن، في عالم الأخلاق، يتخذ النَّقاءُ قيمة إيجابية -أنْ تكون نقياً شيء جيد ومرغوب فيه، وأنْ تكون غيرَ نقيّ (أنْ تكون

لك أفكار غير نقية) يُعتبر شيئاً سيّئاً. وبذلك، فالنقاء يُعارض أنْ تكون متّسخاً، أو مُدنَّساً، أو مُشوَّهاً، أو مُلطَّخاً، (أو بك وصمة، أو شوائب وعيوب). بالنسبة للجُزء الأكبر في استعارة **النقاء الأخلاقي**، الجَسَد هو مصدر اللانقاء. وفي الصِّيغ الأشدّ تطرّفاً لهذه الاستعارة يُعتبر الجَسَد مُقرِفاً ومُثيراً للغثيان، بل شرّاً.

ثمّة صِيغة فَلْسَفية معروفة لهذه النظريَّة العامّية، وهي صِيغة تمتلك مَلَكة نفسية استعارية وتَعتبِر الإرادة مصدرَ العمل الأخلاقي. الإرادة ينبغي أنْ تظلّ نقية في تفكيرها واختيارها الأخلاقيين. وأنْ تكون نقياً هُنا معناه أنْ تكون عقلانياً، تتبع أوامر العقل فقط، ولا تدع شيئاً من الجَسَد يشوبك، من قَبيل الرغبات أو العواطف أو الانفعالات. الإرادة أو القلب يكونان نَقيين عندما يتصرّفان وفق تعليمات العقل، وليس تحت تأثير الجَسَد، الذي يُعتبَر قوة أجنبية تُصارع العقلَ من أجل التحكّم في الإرادة.

هكذا يُقابل النقاءُ الأخلاقي اللانقاءَ أو الدَّنس (أي اللاأخلاق) وكُلَّ ما يدعو إلى الاشمئزاز. وهذا هو ما يُعطينا عبارات من قَبيل:

إنّها نقية كقِطعة ثلج. إنّ تفكيره مُتسخ. يا إلهي، اجعل لي قلباً نقياً. اجعلني لا أتلطّخ بالإثم. كان فعل ذلك مُثيراً للغثيان. إذا انتخبتموني، سأنُظّف هذه المدينة.

هناك اقتضاءات بعيدة المدى لهذه الاستعارة. مثلما يُمكن للشوائب الفيزيائية أنْ تُخرِّب مادة من المواد، يُمكن للشوائب الأخلاقية أنْ تُخرِّب الشخص أو المُجتمع. ومثلما يُمكن تطهير المواد من الشوائب، يُمكن تطهير الناس والمُجتمع من العناصر أو المُمارسات الفاسدة. داخل الفرد، يقترن النقاء الأخلاقي دوماً بالماهية الأخلاقية. إذا كانت الماهية الأخلاقية للشخص نقية، فإنّه يُتوقّع أنْ يتصرَّف تصرّفات أخلاقية. وإذا كانت ماهية الشخص فاسدة؛ أيْ إذا كان قد دُنِّسَ بتأثير من الشر، فإنّه سيتصرَّف لاأخلاقياً. في هذا السِّياق، تنحصر مسألة إعادة التأهيل الأخلاقي في مدى إمكان تنقية وتطهير عمل الشخص المعني وإعادة بَنْينة نقاء إرادته. ويتلخّص مذهب الأصالة في الرأي الذي يقول إنّ الماهية الأخلاقية البشرية مَشوبة وغير نقية، وإذا تُرك الناس على سَجيّتهم تصرّفوا تصرّفات لاأخلاقية.

الأخلاق والصحة

تلعب الصحة، بالنسبة لغالبية الناس، دوراً هاماً في حياتهم حياة سعيدة. وعليه، ليس من المُدهش العثور على استعارة من قبيل **الرَّفاه صحة**، وهي تلك الاستعارة التي نفهم بها الرَّفاه الأخلاقي عُموماً اعتماداً على أحد مظاهره الخاصة، وهو الصحة.

ومن التَّبعات الحاسمة لهذه الاستعارة أنّ اللاأخلاق، كالمرض الأخلاقي، كالطاعون، إذا تركناه انتشر في المجتمع، وأصاب الجميع بالعَدوى. وهذا يتطلّب تدابير قوية لحفظ الصحة الأخلاقية، من قبيل الحَجْر الصحي والتطبيق الصارم للإجراءات التي تضمن النقاء الأخلاقي. بما أنّ الأوبئة يُمكن أنْ تنتشر عبر الاتصال، فإنّ هذا يتطلّب عزل الناس اللاأخلاقيين عن الناس الأخلاقيين، مخافة أنْ يصبحوا لاأخلاقيين بدورهم. هذا المنطق يُعطي الأسبقية للأدلّة على ارتكاب الجُرم بالمُشارَكة، ويلعب دوراً في المنطق الذي يتحكّم في الطيران المدني، وفي علاقة الجوار القائمة على العَزْل، وفي الأدلّة القوية المُدينة حتى بالنسبة لمُرتكبي الجرم بغير عُنف.

يميل العديد من الناس في هذه الثقافة إلى اعتبار الأوساخ أسباباً للمرض. وهذا هو ما يُقيم ربطاً تصوُّرياً بين النقاء **الأخلاقي** واستعارة **الأخلاق صحة**. هذا الترابُط بين النقاء الأخلاقي والصحة الأخلاقية بَدهي في كتاب **المُصلّي العادي**، كتاب الكنيسة الأنجليكانية، حيث يعترف الناس: "نحن بطبيعتنا آثمون ونجِسون، ولا صحة لنا". والصحة هنا صحة أخلاقية.

التقمُّص الأخلاقي

التقمّص (العاطفي) هو القُدرة على اتخاذ منظور شخص آخر، أيْ أنْ ترى الأشياء كما يراها هذا الشخص، وتُحسُّ ما يُحسُّ به هذا الشخص. ويُتصوَّر استعارياً على أنّه القُدرةُ على إسقاط وعيك وإحساسك في أناس آخرين، بحيث تستطيع أنْ تُجرِّب ما يُجرِّبونه، أو تُعاني ما يُعانونه، بالطريقة التي يُعانونه بها. وهذا تصوُّر استعاري، ذلك أنّه ليس بإمكاننا أنْ نُقيم في وعي شخص آخر.

منطق التقمُّص الأخلاقي كالتالي: إذا كنت تُحسُّ بما يُحسُّ به شخص

آخر، وإذا كنت تريد أنْ تحسّ بإحساس رَفاه، فإنّك ستُريد أنْ يُجرِّب هذا الشخص إحساس الرَّفاه. على هذا الأساس، ستعمل لـلرَّفع من رَفاه هذا الشخص. إنّ أخلاق التقمّص ليست أخلاقاً مبنية على **القاعدة الذهبية** ("عامِل الآخرين كما تريد أن يُعاملوك")، لأنّ الآخرين قد لا يشتركون معك في قِيَمك. وهذا يُشكّل مبدأ أقوى بكثير، وهو "عامِل الآخرين كما يُريدونك أنْ تُعاملهم".

هناك إذن تصوّران قاعديان للتقمّص الأخلاقي. التقمّص المُطلق هو، ببساطة، الإحساس كما يُحسّ شخص آخر، دون قيد أو شرط. ولكن القليل جدّاً من الناس قد يعتنقون ذلك باعتباره مذهباً أخلاقياً، ما دمنا نُقِرّ أنّ الآخرين قد تكون لهم أحياناً قِيَم غير مُلائمة أو حتى لاأخلاقية. في أغلب الأوقات، لا نُسقِط على الناس الآخرين قُدرتنا على الإحساس كما يحسّون فَحَسْب، بل نُسقط عليهم أيضاً نَسقنا القِيَمي. وهذا هو التقمّص المُتمركز حول الذات، الذي يُعتبر وسيلة نسعى من خلالها إلى الامتداد نحو الناس الآخرين فيما نُحافظ على قِيَمنا الخاصة.

الاعتناء الأخلاقي

لكي يُحافظ الأطفالُ على حياتهم ويكبروا ويصيروا بالغين عاديين، يحتاجون إلى أنْ يُغذَّوا ويُطعَموا، ويُحمَوا من الضرر، ويُستَروا، ويُحَبّوا، ويُنظَّفوا، ويُعلَّموا، ويُعتَنى بهم. بغضّ النظر عن كون هذا الاعتناء أساسياً لوجودهم، فإنّه يُعلّمُهم كيفية الاعتناء بالآخرين. وتلقين كيفية الاعتناء بالآخرين يتطلّب التقمُّص، والتعاطف، والتعلّق بالآخر والانشغال به، والمسؤولية، والحرص على النفس، وهلمَّ جَرّاً. التقمّص ضروري لكي نفهم ما يحتاج إليه الأطفال. والحرص على رَفاههم يدفعك إلى أنْ تتصرّف لمصلحتهم. يُنظَر إلى الأطفال باعتبار أنّ لهم الحق في العناية، وعلى الآباء والأمهات مسؤولية توفير ذلك. والأب الذي لا يعتني بالطفل بشكل مُلائم إنّما يسلب استعارياً من الطفل شيئاً له الحق فيه. بالنسبة للأب، يُعدّ الإخفاق في الاعتناء بطفل شيئاً لاأخلاقياً.

تنسخ استعارةُ **الأخلاقُ اعتناء** هذه الضرورة العملية المُرتبطة بالاعتناء في التزام أخلاقي للاعتناء بالآخرين. عندما نتصوَّر الأخلاق اعتناء، يُسقَط مفهوم

الأسرة المَبنية بالأخلاق على المُجتمع عامّة عبر النَّسْخ التالي:

استعارة الأخلاق اعتناء

اعتناء الأسرة		الاعتناء الأخلاقي
الأسرة	←	العشيرة
الآباء المُعتَنون	←	فاعلون أخلاقيون
الأطفال	←	الناس المُحتاجون للمُساعدة
أعمال الاعتناء	←	أعمال أخلاقية

لاستعارة الأخلاقُ اعتناء منطق مُختلف واقتضاءات مُختلفة عن الأخلاق المَبنية على مبادئ مُطلقة وواجبات تُقابِلها. إنّ نواة الاعتناء هي تقمّص الآخر والتعاطف معه والحُنوّ عليه. وهي لا تُركّز على حُقوق المرء الخاصة، ولكن على المسؤولية الأساسية التي تكمُن في الاعتناء بالآخرين.

ومثلما هُناك تصوّرات مُختلفة للتقمّص، هناك آراء مُختلفة حول ما يتطلّبه الاعتناء الأخلاقي. حسب نَموذَج التقمّص المُطلق، يتطلّب الاعتناء الأخلاقي أنْ تعمل بشكل يُسَهِّلُ على الآخرين تحقيق أهدافهم وفق نَسقهم القيمي الخاص. وحسب نَموذَج التقمّص المُتمركز حول الذات، بالمُقابل، عليك أنْ تفهم كيف ينظر الآخرون إلى الأشياء وكيف يُحسّون بها، ولكن انشغالك الدقيق يُوجّهه نَسقك القِيمي الخاص. تُكافح من أجل أنْ يكبروا ويمتلكوا قيَمَك القاعدية.

ثمّة بُعدٌ حاسم آخر في الاعتناء الأخلاقي، وهو المسؤولية التي تقع عليك بالاعتناء بنفسِك. لا يُمكنك أنْ تعتني جيداً بالآخرين إذا لم تَعتنِ بنفسك. يُعدُّ هذا أمراً نفسياً والتزاماً أخلاقياً في الآن ذاته. الأمر النفسي أنّك بدون احترام تامّ للنفس وتقدير لها، والحرص على رَفاهك، لا يُمكنك أنْ تعرف كيف تعتني بالآخرين. ينشأ الالتزام الأخلاقي من استعارة الاعتناء الأخلاقي ذاتها. أنت مسؤول عن الاعتناء بكائنات حية، أنت منها. وتبعاً لمنطق الاستعارة، فإنّه من غير الأخلاقي ألّا تعتني بنفسك بصورة مُلائمة، مثلما هو من غير الأخلاقي ألّا تعتني بالآخرين.

ليس ثَمّة أنانية في الاعتناء بالنفس. فالشخص الأناني يُعطي الأسبقية لمصلحته الشخصية ويُقدّمها على حاجات ورَفاه من عليه واجب الاعتناء بهم. ولكن الشخص الذي يُلبّي ببساطة، حاجاته الأساسية، بحيث يجعل الاعتناء بالذات شرطاً لازماً للعناية بالآخرين، شخص غير أناني.

وأخيراً، ثَمّة صيغتان أساسيتان للاعتناء الأخلاقي، إحداهما تتعلّق بالأفراد والأخرى تتعلّق بالعلاقات الاجتماعية. في هذه الصيغة الأخيرة، ما يعتني به المرء هو الوشائج الاجتماعية التي تربط فيما بين الناس وتجعلهم يتلاحمون في إطار عشائر ومجموعات. وكما لاحظ جيليغان (هـ، Gilligan (1982، تُركّز "أخلاقيات العناية" بشكل خاص على التعاون والتسوية في خدمة الحفاظ على الصِّلات الاجتماعية والعشيرية التي تجمعنا وتُوحّد فيما بيننا. هناك حالات قد تتعارض فيها الصيغة الفردية مع الصيغة الاجتماعية للاعتناء الأخلاقي. مثلاً، قد يتطلّب منك الالتزام بالاعتناء الاجتماعي أنْ تعمل للحفاظ على الصِّلات الاجتماعية لأناس في عشيرتك لا يُؤمنون هم أنفسهم بالاعتناء: أو أنّك قد تُواجه أوضاعاً عليك أنْ تُضحّي فيها ببعض التزاماتك تجاه الأفراد لكي تُبقيَ الجماعةَ مُجتمعة في أوقات الجَيَشان الاجتماعي.

ما يربط بين استعارات الأخلاق؟

ليس رصدنا لاستعارات الأخلاق رصداً شمولياً. وإذا أردنا أنْ نُقدِّم لائحة أشمل، أدرجنا، مثلاً، **الأخلاق نور/انعدام الأخلاق ظلام، جمال الأخلاق، ميزان الأخلاق (أو الاتّزان الأخلاقي)، كمال الأخلاق**؛ على هذه اللائحة أنْ تتضمّن الأمثلة الأهم والأكثر تمثيلية. تُمثّل هذه الاستعارات جُزءاً واسعاً من التقليد الأخلاقي الغربي، ولكن لا تتفرّد بها الثقافة الغربية. إنّها مُنتشرة عبر العالم، ذلك أنّ مجالات المصدر فيها تأتي أساساً من التجارب البشرية القاعدية المُرتبطة بالرَّفاه. ما زلنا لم نُنجز أبحاثاً عبر-ثقافية لنُحدِّد الاستعارات التي تُعتبر كُلّية حقاً، ولكن بعضها، مثل **قوة الأخلاق والمُحاسبة الأخلاقية**، مُرشّح بقوة لذلك.

ما وقفنا عليه أعلاه واضح: تصوّراتنا الأخلاقية المُجرَّدة تصوُّرات استعارية، كما أنّنا نُفكّر وفق هذه الاستعارات. نعتقد أنّ البُرهان على الطابع

الاستعاري للفهم الأخلاقي وجيه فعلاً. وقد رصدنا جُزءاً صغيراً منه فقط.

ننتقل الآن من هذا الرأي الراسخ نسبياً إلى رأي أقل بَدهية ويتميّز بدرجة عالية من التخمين. يتعلّق الأمر بالسؤال عما يربط بين هذه الاستعارات ويجمعها في إطار رُؤية أخلاقية مُنسجمة. انطلاقاً مما قرأتم في اللائحة، قد تُحسُّون، من خلال تجربتكم الخاصة، أنّها ينبغي أنْ تتفق وتتلاءم. ولكن كيف؟ ما الأشياء التي تربطها فيما بينها، ما الأشياء التي تُعطي الأسبقية لبعض الاستعارات على استعارات أُخرى، ما الأشياء التي تجعلها تُشكّل نَسقاً مُنسجماً يتصرّف المرء فعلا وفقاً له؟

إنّ ما نسعى إلى اقتراحه لا يمتلك بَراهين مُتقاطعة كثيفة، كتلك التي تمتلكها الاستعارة التصوُّرية. ولكن الأُطروحة التي نقترحها تُفسّر كيف تتنظّم استعاراتنا في إطار الأنسِقة التي وصفناها، كما تُبيِّن كيف يُمكن انتقادها.

في دراستنا للاستعارات التي تُشكّل أساس النَّزعة الليبرالية والنَّزعة المُحافظة في السياسة الغربية، اقترح لايكوف (أ1، 1996أ) أنّ هذين التوجّهين السياسيين يرتكزان أساساً على نَمُوذَجين مُتباينين للأُسرة. ذهب لايكوف إلى أنّ المُحافظة السائدة تستند إلى ما يُسميه نَمُوذَج "الأب الصارم"، في حين أنّ الليبرالية السائدة تتأسّس على نَمُوذَج "الوالد المُعتني". وبما أنّ كُلَّ نَمُوذَجٍ للأُسرة له أخلاقياته الخاصة، فإنّ الليبرالية السياسية والمُحافظة السياسية تُعبّران عن رأيين مُتباينين للأخلاق. يُنظّم كلُّ نَمُوذَج أُسرة استعارات الأخلاق المُشتركة ثقافياً بطُرق مُختلفة، مُعطياً الأسبقية لبعض الاستعارات ومُهمِلاً استعارات أُخرى. وإضافة إلى ذلك، كُلّ استعارة خاصة من استعارات الأخلاق (مثل **قوة الأخلاق** أو **الاعتناء الأخلاقي**) تحصل على تأويل فريد تبعاً لنَمُوذَج الأسرة الذي تتحدّد في إطاره. في نَمُوذَج الأب الصارم، كما سنرى أسفله، تُعطى لقوة الأخلاق الأسبقية العليا بحيث تُعتبَر مفتاحَ السلوك الأخلاقي، أما في نَمُوذَج الوالد المُعتني فقوةُ الأخلاق لها أهمية، ولكنها لا تطغى على التقمّص والمسؤوليات المُرتبطة بالاعتناء.

يطرح التحليل السياسي لِلايكوف إمكاناً مُهمّاً جداً، وهو أنّ الأخلاق يُمكن أنْ تكون مُؤسّسة بدورها على نَماذج الأُسرة. وهذه الأُطروحة معقولة

لسببين. أولاً، إنّه داخل الأسرة تتشكَّل أولاً الحساسية الأخلاقية لدى الطفل، وكذا فَهْمُه الأخلاقي. بالنسبة لليافع والطفل الصغير، الأخلاقُ هي أخلاق الأسرة فَحَسْب. ثانياً، تنشأ غالبية التربية الأخلاقية للطفل من وضع الأسرة: من الواضح أنّ هناك تأثيرات مُجتمعية كثيرة تُمارَس على نمو الطفل وعلى قيَمه. ولكن كُلّ هذه تُصَفّى عبر أخلاقيات أُسرة الطفل. مثلاً، إذا لم يُجرّب الطفل احترام الناس، وكذا احترام النفس، داخل الأسرة، فإنّه من الصَّعب جدّاً أنْ يَستدمج هذه القِيَم من المجتمع بشكل واسع.

يتلخّص افتراضنا بصَدد الفهم الأخلاقي في أنّ نَماذج الأسرة هي التي تُنظِّم استعاراتنا المُرتبطة بالأخلاق في إطار منظورات أخلاقياتية مُنسجمة نسبياً نحيا بها حَيواتنا. ولكي نقف على كيفية اشتغال ذلك، لا بدّ من استقصاء النَّمُوذَجين الأساسيين للأسرة، حتى نرى كيف يُعطي كُلّ منهما أسبقيات مُختلفة لاستعارات مُعيّنة مِمّا يخلُق توجّهات أخلاقية مُتباينة. لا بُدّ من وصف نَمُوذَج الأب الصارم ونَمُوذَج الوالد المُعتني، مع الأنسِقة الأخلاقية التي يقتضيها كُلّ نَمُوذَج من النَّموذَجين. بعد هذا نطرح السؤال حول هذين النَّمُوذَجين لأخلاق الأسرة وكيف يَغْدوان الأساس الذي يرتكز عليه فهمُنا للأخلاق عامة.

أخلاق أسرة الأب الصارم

إنّنا نعيش في عالم مليء بالأخطار والمآزق والصراعات. ولكي نظلّ على قَيد الحياة في هذا العالم، ينبغي أنْ نكون أقوياء وقِيَمنا ثابتة وراسخة. تأتي أُسرة الأب الصارم ردّاً على هذا التصوُّر الذي يرى الحياة صعبة وخطيرة. إنّه نَمُوذَج للأسرة مُوجَّه نحو تنمية أطفال أقوياء مُستقيمين أخلاقياً وبإمكانهم مُواجهة تهديدات العالم وأشراره. وفيما يلي النَّمُوذَج القاعدي لأسرة الأب الصارم:

الأسرة هي الأسرة التقليدية النووية، حيث للأبِ المسؤولية الأولى في دعم الأسرة وحمايتها. يملك الأب سُلطة تحديد السياسة التي ستَسير الأسرة وفقها. وأوامره ينبغي أنْ تُطاع لما له من سُلطة أخلاقية. إنّهُ يلقّن أطفاله الفَرْق بين الحق والباطل بسنّ قوانين صارمة على سُلوكهم، وبوضع نَمُوذَج أخلاقي في حياته الشخصية. يُعزّز هذه القواعد الأخلاقية بالمكافأة والعقاب. ويكسب الأب تعاون

أبنائه بإظهار الحُبِّ لهم وتشجيعهم عندما يحترمون القواعد. ولكن الأطفال ينبغي ألا يُدلَّلوا، مخافة أنْ يفسدوا. والطفل المُدلَّل يفتقر إلى القِيَم الأخلاقية المُناسبة، ويفتقر إلى قُوة الأخلاق والانضباط الضروري في الحياة المُستقلة لمواجهة تحدّيات الحياة.

وتقع على كاهل الأم المسؤولية اليومية المُتمثلة في العناية بالبيت وتربية الأبناء وتدعيم سُلطة الأب. وعلى الأبناء احترام آبائهم وطاعتهم، لأنّ الآباء لهم سُلطة أخلاقية. عبر هذه الطاعة يتعلَّم الأبناء الآداب والاعتماد على النفس الذي تتطلّبه تحدّيات الحياة. ويُنمّي هذا الانضباط في الأبناء خُلقاً قوياً. ويُعتبر الحُبّ والاعتناء جُزءاً حيوياً من الحياة الأسرية، ولكن عليهم ألّا يتجاوزوا أبداً السُّلطة الأبوية، التي تُعبِّر بدورها عن الحُبِّ والاعتناء - تعبِّر عن الحُبِّ رغم ذلك. عندما يبلغ الأطفال، تُمكِّنهم فضائل احترام السُّلطة الأخلاقية والاعتماد على النفس والانضباط، من أن يدمجوا قِيَمَ أبيهم الأخلاقية، ويَندرجوا فيها. بهذه الطريقة يدمجون السلطة الأخلاقية لأبيهم - يصيرون مُستقلّين وواضعين لضوابطهم بأنفسهم. في بعض الصِّيَغ، يكون الأبناء مُستقلين عن الآباء، ومن غير المُلائم أنْ يتدخّل الآباء في حياتهم.

هذا النَّمُوذَج عبارة عن نَموذج مثالي الغرضُ منه القبض على البنية القاعدية والقِيَم التي تتحدَّد من خلالها أسرة الأب الصارم. ويكون لهذا النَّمُوذَج مُتغيرات، حين تَحلّ "الأم الصارمة" محلّ "الأب الصارم"، مثلاً، فتُحقِّق السُّلطةَ الأخلاقية، وقُوة الأخلاق، والانضباط، وسائر الأمور الضرورية لتسيير الأُسرة.

يتّسم نَمُوذَجُ أسرة الأب الصارم بمجموعة مُميَّزة من القِيَم الأخلاقية. وهو يُحدِّد أخلاقيات أسرة الأب الصارم. وكما يُمكن أن نتوقّع، فهذا النَّمُوذَج يُعطي الأسبقية لاستعارات **السُّلطة الأخلاقية**، **وقُوة الأخلاق**، **والنظام الأخلاقي**. يُنظر إلى أُسرة الأب الصارم بوصفها تُجلي نظاماً أخلاقياً مُلائماً حيث يليق الأب طبيعياً لتسيير الأُسرة، وحيث يُمارس الوالدان التحكّم في أبنائهم. تأتي السُّلطة الأخلاقية للأب الصارم من هيمنته الطبيعية ومن قُوة الخُلق. وتجعل منه قوة أخلاقه وانضباطه التجسُّدَ المُلائم للأخلاق، والنَّمُوذَج بالنسبة لأبنائه.

وللتقمّص الأخلاقي والاعتناء الأخلاقي مكانٌ في أخلاق الأسرة هاتِه،

ولكنهما دوماً تابعان للهدف الأوّلي الذي يكمُن في تنمية قُوة الأخلاق والاعتراف بالسُلطة الأخلاقية المشروعة. وبعبارة أُخرى، الاعتناء الأخلاقي هو دوماً بغاية غرس قُوة الأخلاق. وللتقمّص الأخلاقي مكانته، ولكنه لا يُسمَح له أبداً بأنْ يتعارض مع ضرورة تربية الأبناء لمصلحتهم الشخصية.

والمُكافأة والعقاب أخلاقيان في هذه الخُطاطة، لا في حدِّ ذاتهما، بل لأنّهما يُساعدان الطفل على النجاح في عالم يتميّز بالصراع والتنافس. ولكي يظلّ الأطفال أحياء ويُنافِسوا، عليهم أنْ يتعلّموا الأدب والانضباط، وعليهم أنْ يُنمّوا خُلقاً قوياً. يُؤدَّب الأطفال (يُعاقَبون) لكي يصيروا مُنضبطين. الانضباط والخُلق ينشآن عبر الطاعة. بذلك، فطاعة السُلطة لا تختفي عندما يَكبر الطفل ويَبلغ. فأنْ تكون بالغاً معناه أنّك صِرتَ مُنضبطاً بحيث تستطيع أنْ تكون مُطيعاً لسُلطتك الأخلاقية الخاصة-أيْ أنْ تكون قادراً على تنفيذ المشاريع التي تُخطّط لها والالتزامات التي تقع على عاتقك.

أخلاق أُسرة الوالد المُعتني

لِننظرْ الآن إلى نَسق أخلاقي مُناقض مَبني انطلاقاً من نَمُوذَج مُؤمثَل ثانٍ للأسرة-وهو نَمُوذَج **أسرة الوالد المُعتني**.

التجربة الأوّلية وراء هذا النَّموذَج هي تجربة أنْ تكون مُعتنىً بك وأنْ تكون مُعتنياً بالآخر ولك رغبات وشغف بالتفاعل مع الآخرين، والعيش سعيداً قَدْر الإمكان، واشتقاق المعنى من التفاعل المُتبادل ومن العناية.

ينمو الأطفال بشكل جيد عبر علاقاتهم الإيجابية بالآخرين وداخلها، وعبر إسهامهم في عشيرتهم، وعبر الطُرق التي يُحقّقون بها إمكاناتهم ويعثرُون بها على البهجة في الحياة. يغدُو الأطفال مسؤُولين ومُنضبطين ومُعتمدين على أنفسهم حين يُعتَنى بهم ويُحترَمون، وحين يَعتنون بالآخرين. الدعم والحماية جُزء من الاعتناء، ويتطلّبان قُوة وشجاعة من طَرف الوالدين. مثالياً، عندما ينضج الأطفال يتعلّمون الطاعة الناتجة عن حُبهم واحترامهم لوالديهم، وليس عن خوفهم من العقاب.

التواصل المفتوح في الاتجاهين، والمُتّسم بالاحترام المُتبادل، حاسم هُنا. لكي تكون سُلطة الوالدين مشرُوعة، عليهما أنْ يقولا لأطفالهما لماذا تخدُم

قراراتُهما قضيةَ الحماية والاعتناء. ينبغي أنْ يسمحا لأطفالهما بأنْ يطرحاً أسئلة عن السبب الذي يجعل الوالدين يقُومان بما يقُومان به، وينبغي أنْ يُساهم كلُّ أعضاء الأُسرة في القرارات الهامة. والوالدان المسؤُولان عليهما أن يتخذا، بالطبع، القرارات النهائية، وينبغي أنْ يكون ذلك واضحاً.

الحماية نوع من العناية، والحماية من الأخطار الخارجية تحتلّ جُزءاً دالاًّ من اهتمام الوالد المُعتني. العالم مليء بالشر الذي يُمكن أنْ يُؤذي الطفل، ومن واجب الوالد المُعتني أنْ يحرسه منه.

إنّ الهدف الرئيسي للاعتناء هو أنْ يكون الأطفال مُشبَعين وسُعداء في حيواتهم، فيصيرُون مُعتنين بأنفسهم. وهذا يقتضي تعليمهم الاعتناء الذاتي باعتباره شرطاً ضرورياً للعناية بالآخرين. والحياة المُشبعة يُفترَض أنّها، في جُزء كبير منها، حياة اعتنائية -حياة منذُورة للأُسرة وللمسؤُولية العشيرية. وما يحتاج الأطفال إلى تعلُّمه أكثر هو التعاطُف مع الآخرين، والقدرة على الاعتناء، والتعاوُن، والحفاظ على الصّلات الاجتماعية، والتي لا يُمكن القيام بها بدون القوة، والاحترام، والانضباط، والاعتماد على النفس، وهي كلّها تُكتسَب عبر وضع من يكون مُعتنىً به ووضع من يعتني بالآخر.

رغم أنّ هذا النَّمُوذَج مُختلف عن نَمُوذَج الأب الصارم، فإنّ النَّمُوذَجين يشتركان في شيء أساسي. إنّهما يفترضان كلاهما أنّ نَسق تنشئة الطفل يُعاد إنتاجه في الطفل. في نَمُوذَج الأب الصارم، يَستدمِج الطفلُ الأدبَ والانضباط فيغدو، وقد بلغ سِنّ الرشد، مُنضبطاً وله القُدرة على تأديب الآخرين. في نَمُوذَج الوالد المُعتني، يستدمج الطفلُ الاعتناء فيصير مُعتنياً بنفسه (القُدرة على الاعتناء بالنفس) وله القُدرة على الاعتناء بالآخرين.

على هذا الأساس، لأخلاقيات الوالد المُعتني مجموعة من الأسبقيات في استعاراتها الأخلاقية المُختلفة جدّاً عن تلك التي تُبنى في إطار أخلاقيات الأب الصارم. الاستعارة المُهيمنة هي استعارة **الأخلاق اعتناء**. هنا يُنظر إلى الاعتناء باعتباره أساس كُلّ التفاعلات الأخلاقية داخل الأُسرة. والتقمُّص الأخلاقي يُركّز عليه باعتباره شرطاً ضرورياً للاعتناء المُلائم بأعضاء الأُسرة الآخرين. ولهذا نطرح أسئلة من قَبيل: "هل كنتَ ستقبَل أنت أنْ تفعل لك أُختها ما فعلتَ

لها؟"، أو "وماذا تتوقّع أنْ يكون إحساسه عندما تُعامله بهذه الطريقة؟".

إنّ السُّلطة الأخلاقية تابعةٌ لِخُلُق الوالد المُعتني وسُلوكه، وهو ما يُضفي عليها المشروعية. وتلعب استعارة النظام الأخلاقي دوراً ضئيلاً أو لا تلعب أيَّ دور في هذا النَّمُوذَج. أمّا قُوة الأخلاق فهامّة، ولكنها تُفهَم بالنظر إلى ضرورة أنْ يكون الوالد المُعتني قوياً أخلاقياً ويُمارس هذه القُوة في حماية الأطفال والاعتناء بهم. ويندرج في مسؤولية الاعتناء تنميةُ القُوة الأخلاقية عند الطفل. وبذلك، فأخلاق الوالد المُعتني عبارة عن صيغة مَخصوصة، ومُكيَّفة مع وضع الأُسرة وتثبيتها، إنّها تلك الصّيغة التي يُسمّيها جيليغان (هـ، 1982) "أخلاقيات العناية".

ليست أخلاق الوالد المُعتني، في حدِّ ذاتها، أخلاقاً ترخيصية بإفراط. وإذا كان ترك الأطفال يفعلون ما يشاؤون غير جيّد بالنسبة لهم، فإنّ مُساعدة الناس الآخرين ليفعلوا ما يحلو لهم ليس بدوره من الاعتناء المُناسب. هناك حدود لما يُسمَح به للناس الآخرين، والاعتناء الـخالص يتطلّب وضع حُدود وتوقُّع السلوك المسؤول من الآخرين. بالطبع، ثمّة ما سمّاه لايكوف الصِّيَغ "الـمَرَضية" لأخلاق الوالد المُعتني التي تكون ترخيصية بشكل مُبالغ فيه وغير مُستحضِر للعواقب.

مثلما نجد صِيَغاً للأب الصارم في اليهودية والمسيحية، نجد صِيَغاً للوالد المُعتني في هذين التقليدين الدينيين. وفي التقليد القَبّالي في اليهودية، بالخصوص، تُعتبر الشيخيناه الأنثى المُعتنية المُجسِّدة للإله. وفي الكاثوليكية، يُنظر إلى مريم العذراء باعتبار أنها تُقدّم نَمُوذَجاً أنثوياً للاعتناء الإلهي (أو العناية الإلهية).

هل تتأسّس الأخلاق كلّها على نَمُوذَجي الأُسرة؟

لكُلِّ نَمُوذَج من النَّمُوذَجين، نَمُوذَج الأب الصارم ونَمُوذَج الوالد المُعتني، أخلاقياته المُميِّزة. وهما عبارة عن أمثَلتين. في الواقع، نَماذج الأُسرة التي يُجرّبها الناس فعلياً تُطابِق نادراً هاتين الأمثَلتين. وفي غالب الأحيان، يكون الوضع الأُسري الذي يُعاش إمّا صِيغة خاصّة من أحد النَّمُوذَجين، وإمّا مَزْجاً لمُختلف العناصر الموجودة في النَّمُوذَجين كِليهما. وتتعدّد التنويعات الموجودة وأشكال

المَزْج بين هذين النَّموذَجين (أ1، لايكوف 1996أ). والأمثلة الخالصة لأحد النَّموذَجين نادرة.

رغم ذلك، نعتقد أنّ هذين النَّموذَجين يقبضان على شيء بالغ الأهمية يرتبط بالأخلاق البشرية: الأخلاق البشرية ترتكز في النهاية على تصوُّر مُعيَّن للأسرة، ولأخلاق الأسرة. والتفكير في الأخلاق عُموماً باعتبارها شكلاً من أخلاق الأسرة يتطلّب استعارة أُخرى، استعارة نفهم من خلالها الإنسانية بِرُمّتها بوصفها أُسرة هائلة، وهي التي سُمّيَت منذ القديم "أُسرة الإنسان أو الإنسانية" (أي أُسرة جميع البشر). وتقتضي هذه الاستعارة التزاماً أخلاقياً، يُلزِم كُلَّ البشر، يتمثّل في ضرورة مُعاملة الناس لبعضهم البعض مثلما يجب أن نُعامل أعضاء أُسَرِنا.

استعارة أسرة الإنسان

الأُسرة	←	الإنسانية
كُلُّ طفل	←	كُلُّ كائن بشري
أطفال آخرون	←	كُلُّ كائن بشري آخر
العلاقات الأخلاقية في الأُسرة	←	العلاقات الأخلاقية الكُلّية
السُّلطة الأخلاقية في الأُسرة	←	السُّلطة الأخلاقية الكُلّية
أخلاق الأُسرة	←	الأخلاق الكُلّية
اعتناء الأُسرة	←	الاعتناء الأخلاقي الكُلّي

بما أنّ هذه الاستعارة تُسقِط بنيةَ أخلاق الأُسرة على بنية الأخلاق الكُلّية، فإنّ الالتزامات الأخلاقية نحو أعضاء الأُسرة تغدو التزامات أخلاقية كُلّية نحو كُلّ الكائنات البشرية. ومثلما يخضع كُلّ طفل في الأُسرة لنفس السُّلطة الأخلاقية ولنفس القوانين الأخلاقية، يخضع كُلّ شخص في العالم لنفس السُّلطة الأخلاقية ولنفس القوانين الأخلاقية. ومثلما يُعتبَر كُلُّ عضو في الأُسرة مسؤولاً عن الاعتناء بِكُلِّ عُضو آخر من أعضاء الأُسرة، فإنّ كُلَّ شخص مُلزَمٌ بالاعتناء بِكُلِّ شخص آخر.

إنّ استعارة أُسرة الإنسان عامّة بشكل كبير إلى درجة أنّها لا تُحدِّد بالضبط ما يجب أنْ يكون عليه سُلوكنا. إنّها تقتصر على توليد الواجبات الأخلاقية الخاصّة عندما يَشغَل جانبَ النَّسْخ المُرتبط بـ"أخلاق الأسرة" أحدُ نَمُوذَجَي الأُسرة، إمّا نَمُوذَج الأب الصارم أو نَمُوذَج الوالد المُعتني.

إنّ ما تقوم به استعارة أُسرة الإنسان أنّها تأتي بتلك الخُطوة الحاسمة التي تضمن الانتقال من الأُسرة إلى الأخلاق الكُلّية. وبذلك يغدُو السؤال هو: هل تُفهَم خُططاتنا الأخلاقية الكُلّية استعارياً وفق أخلاق الأب الصارم أم وفق أخلاق الوالد المعتني؟ قبل أنْ نفحص المُخطّط الأساسي لكُلّ نَمُوذَج من هذين النَّمُوذَجين، ينبغي أولاً أنْ نعرف التصوُّرات المُرشّحة لمُوافقة حيِّز الأب الاستعاري في كِلا النَّمُوذَجين.

من هو الوالد؟

في أُسرة الإنسان، من هو الوالد؟ تُحدِّد الإجابة على هذا السؤال طبيعة رأينا النهائي في السُّلطة الأخلاقية. ما يُرشَّح نَمطياً لِلَعب دور الوالد الكُلّي هو **الإله**، **والعقل الكُلّي**، **وإحساس الأخلاق الكُلّية**، **والمجتمع ككُلّ**.

الإله باعتباره أباً (أو أماً)

بالنسبة لأغلب المُؤمنين، **الإله الأب** هو السُّلطة الأخلاقية العُليا، هو الكائن القوي الكامل المُطلق الذي أقام النظام الأخلاقي، إنّه مصدر قانون الأخلاق بِرُمّته، وهو الذي يُعاقِب على السلوك اللاأخلاقي ويُكافئ على السُّلوك الأخلاقي. وترتبط الفُروق الحاسمة بين المنظُورات الأخلاقية الدينية، أساساً، بالمنظورات المُتباينة للأسرة، وبالتصوُّرات المُختلفة للأب، الصارم أو المُعتني، أو المُؤلَّف منهما. وتكاد فكرة **الإله الأم** لا تُستخدَم في تمثيل نَمُوذَج الوالد الصارم. فكرة **الإله الأم** تندرج نَمطياً في إطار تصوُّر الوالد المُعتني أساساً.

حَدَّدت الأخلاقُ الدينية للأب الصارم مقاطع واسعة من التقليد الأخلاقي الغربي. حسب نَمُوذَج الأب الصارم، خَلَقَ الإله كُلَّ ما يتطابق مع خُطته الإلهية ونظامه الأخلاقي. وقد أصدر الوصايا الأخلاقية على شَكْل قوانين أخلاقية تُلزِم

كُلِّ المخلوقات العاقلة. وواجبنا هو تعلُّم قوانين الإله وتنمية قُوة الأخلاق من أجل طاعتها في عالم يسود فيه الشر، داخلياً كان أم خارجياً. وفي يوم الحساب، سيُعاقب الإلهُ الشرّيرَ المُذنبَ ويُكافىء من كان خيِّراً ومُطيعاً أخلاقياً.

الإله باعتباره والداً مُعتنياً

خلافاً لهذا، تُركِّز الصُّورة النَّمطية للإله باعتباره والداً مُعتنياً على استعارة **الإله بوصفه حُبّاً**. وهو ليس دوماً ذلك "الحُبّ المتين" **للإله الأب الصارم**، بل لذلك المُعتني، الرحيم، الذي يُقاسي الحُبَّ في مُختلف تأويلات "العهد الجديد". هنا ليس ثَمّة أيُّ حديث عن المُكافأة والعقاب، وإنّما فقط عن الحُبّ اللامشروط، الشامل للجميع، والذي يغمرُنا جميعاً بدون استثناء. في هذه الصيغة المركزية في المسيحية، الإله هو الوالد المُعتني بكُلِّ البشرية. المسيح هو حامل العناية الإلهية، ونعمة الإله تكون بذلك اعتناء بالجميع بدون استثناء وبدون مُقابل.

هذه ليست أخلاق طاعة القوانين الأخلاقية التي أتت بها السُّلطة الإلهية. على عكس ذلك، إنّها أخلاق العِناية بالآخرين الناشئة عن الشفقة والرحمة والتعاطُف. الناس يُحبّون الآخرين، وفق هذا المنظور، لأنّ الإله يُحبّهم ويعتني بهم. ويُفهَم العمل الأخلاقي بوصفه عملاً اعتنائياً، أيْ عملاً يُساعد الناس عبر إحساس التعاطف وإظهار الرحمة والشفقة، والتعامل انطلاقاً من الحُبّ. وفكرة الإله المُحبّ للكُلّ والمُعتني والمُضحّي من أجل الجميع تنحو نحو تصوُّر الإله بوصفه امرأة.

العقل الكُلّي بوصفه أباً صارماً

تاريخيّاً، أدّت أزمة الإيمان في عصر الأنوار إلى ظُهور ذلك الرأي الذي يرى أنّ الأخلاق ليست مَبنية على أوامر إله قوي قدير، بل تتأسّس على أب من نوع آخر، وهو العقل الكُلّي (بوصفه السُّلطة الأخلاقية الأخيرة). عقل الإله إذن يحلّ محلّه العقل الكُلّي. سنفحصُ تفاصيل هذه الاستعارة بشكل أدق في الفصل 20، في ضوء نظريَّة الأخلاق عند كانط. وبإيجاز، يُمكن أنْ نقول إنّ مفتاح هذا الرأي يكمُن في أنّ السُّلطة الأخلاقية للأب يُمكن أنْ تُعمَّم بوصفها العقل

الأخلاقي الكُلّي. ويتطلّب هذا النقل، كما سنرى بتفصيل في الفصل المُخصَّص لكانط، علم نفس للـمَلَكة مُحدَّداً استعارياً، يُفهَم العقل وفقاً له بوصفه شخصاً له سُلطة أخلاقية في "مُجتمع للذِّهن" يتكوّن من مُختلف القُدرات الذِّهنية (مثل العقل، الإرادة، الإحساس، الشعور). ويُصدر العقل الأخلاقي الكُلّي، بمُقتضى سُلطته الأخلاقية، أوامر تُعتبر عندنا قوانين أخلاقية. وتتلقّى مَلَكة الإرادة هذه الأوامر، وهي حُرة إذّاك في أنْ تتصرّف وفقاً لها أو خِلافاً لها.

الإحساس الأخلاقي الكُلّي

يكمن أحد التنويعات على أخلاق المَلَكة النفسية في تحويل السُّلطة الأخلاقية من العقل إلى الإحساس. وتذهب بعض نظريات الأدوار الأخلاقية إلى أنّه ليس العقل الخامد هو الذي يقوم بالعمل، بل الإحساس، أو العاطفة، هو ما يقُودنا ويدفعُنا إلى العمل والتصرّف. عندما يُستدعى الإحساس يُعاد تحديد مهام المَلَكات الأُخرى بحسب قُوة الإحساس لإنتاج العمل. نَمطياً، ثَمّة شكلان من الإحساس: (1) الرغبة، التي تُتصوَّر قُوة جَسَدية تقودنا إلى العمل لتلبية حاجاتنا؛ و(2) الودّ الأخلاقي، الذي يُعتبر إحساساً قائماً على عمل الخير للناس الآخرين. والودّ الأخلاقي يُنظر إليه باعتباره إحساساً مُؤسَّساً على التعاطف والتقمُّص، ويدفعنا لنسعى نحو رَفاه الآخرين.

المجتمع باعتباره أُسرة

المُرشّح الرابع للقيام بدور الوالد الأخلاقي هو المُجتمع بوجه عام. يُتصوَّر المجتمعُ أسرةً، حيث يُقرِّر الأب الصارم (الاستعاري) المعايير والضوابط الاجتماعية. وتُتصوَّر الضوابطُ الاجتماعية بوصفها ضوابط الأُسرة. وهكذا، نقول "المُجتمع يُقطِّبُ أمام البذاءة"، "المُجتمع يَشجُب بصورة مُطلقة استغلال الأطفال"، "لن يتسامح المُجتمع مع هذا السُّلوك الفاحش"، "لا يُسمَح بمُعاملة الناس بهذه الطريقة"، وهلمّ جرّاً. قد لا يكون الأب الصارم في هذه الأمثلة الإلهَ أو العقلَ، بل قِيَم المجتمع كما تمّ التواضع عليها عبر التاريخ. عندما يحصل هذا، نستطيع أنْ نتحدَّث عن "الإرادة العامة" للناس. في بعض الحالات، قد

يُجسِّد الأب الصارم في أُناس بعينهم، أُناس قد يتمتّعون بالسُّلطة والنُّفوذ في المُجتمع، مثل الرَّسميين المُنتخَبين أو رجال الدِّين.

هذه التحقّقات الاستعارية هي الأكثر وُروداً للأب (أو الأُم) في الأخلاق الكلية. هناك تحقّقات أُخرى، ولكن هذه التي أوردنا تُغطّي الغالبية العُظمى من التقاليد والنظريات الأخلاقية. عندما يتحدَّد دور "الأب" (أو "الأم") في استعارة أُسرة الإنسان، تُطرَح إذّاك قضية هذا الأب، هل يُفهَم في إطار الأب الصارم أم في إطار الوالد المُعتني.

النظريات الأخلاقية
باعتبارها أخلاقيات أُسرة

من الواضح أنّ العديد من الأخلاقيات ترتكز على الأُسرة. فهي مَبنية ومُحفَّزة بنَمُوذَج خاص للأُسرة يُنظِّم مجموعة من استعارات الأخلاق لدينا في إطار منظور أخلاقياتي له قَدر مُعيّن من الانسجام والاتّساق. وهذا يطرح السؤال التالي: لماذا تشتغل العديد من نظرياتنا الأخلاقية بهذه الطريقة؟ نعرف بعض الحالات التي ترتكز فيها النظريَّة الأخلاقية بوُضوح على الأسرة، ولكن علينا فحص الحالات الأقلّ وُضوحاً. ماذا عن العقلانية، ونظريات الوجدان، وأخلاقيات الفضيلة، والأنانية، والأخلاقيات الوُجودية، والنَّفعية، ومُختلف أشكال النِّسبية؟ ماذا عن الآراء الأخلاقية حول هذا العالم في مُقابل الآراء حول العالم الآخر؟ ماذا عن المنظورات التيولوجية في مقابل المنظورات الإنسية؟ هل يُمكن أنْ تُغطَّى كُلّ هذه الأشياء بواسطة نَمُوذَجي الأُسرة النَّمطيين؟

يقيناً، نحن لا نقول إنّ تحليلنا يُغطّي فعلاً كُلَّ أشكال الفهم والتجربة الأخلاقيين، أو يصف بدقّة كُلَّ الآراء المُمكنة داخل التقليد الأخلاقي الغربي. ورغم ذلك، فإنّ "نَمُوذَج الأُسرة" يبدو فَرَضية شاملة إلى أبعد حدّ وواعدة تفسيرياً، ولها تحفيز نفسي كبير وقوة تحليلية هائلة.

وسنُقدّم أسفله رصداً مُوجزاً جدّاً يعرض الكيفية التي قد تُفهَم بها بعض النظريات الأخلاقية الكلاسيكية باعتبارها صِيَغاً من الأخلاق الكُلّية المَبنية إما على نَمُوذَج الأب الصارم أو نَمُوذَج الوالد المُعتني.

الأخلاقيات المسيحية

في الديانات التوحيدية، كما رأينا أعلاه، السُّلطة الأخلاقية هي الإله الأب، خالق كُلّ ما في الوجود وراعيه، ومصدر كُلّ الخير. إنّ الإله، حسب تأويل الأب الصارم، هو الجبّار الشديد والمُشرّع الذي لا يُسامح؛ يُكافئ المُصيب ويُعاقب المُخطئ. ولكي تعيش حياة أخلاقية، عليك الإنصات لأوامر الإله، وجعل إرادتك تُوافق إرادة الإله. وهذا يتطلّب قُوة أخلاقية هائلة، ذلك أنّ المرء عليه أنْ يتغلّب على غارات الشر وإغواءات الجَسَد.

حين يُتصوَّر الإله والداً مُعتنياً (أمّاً أحياناً)، يكون مُحبّاً، وحامياً ورَؤوفاً وحانياً على الجميع. الإله هو الحُبُّ؛ وفي التقليد المسيحي، يسوع هو حامل هذا الحُبّ والمُضحّي من أجل البشرية جمعاء. ورغم أنّ القانون الأخلاقي له مكانته ("لا تَظُنّوا أنّي جئتُ لأنقضَ الناموس أو الأنبياء، ما جئتُ لأنقض بل لأكمّل"، متّى 5: 17)، فإنّ التعاليم والقوانين الأخلاقية لا تُشكّل المركز هنا. خلافاً لذلك، الأخلاق هنا هي "صفاء القلب"، إذْ نصل، عبر التعاطُف، إلى الآخرين من خلال أعمال الحُبّ.

الأخلاقيات العقلانية

مرّة أُخرى، كما رأينا سابقاً، وكما سنرى بتفصيل فيما بعد، تتصوَّر العقلانيةُ الأخلاقية الأبَ عقلاً كُلّياً، يمتلكه كُلُّ الناس، ويُملي على كُلّ شخص ما هو مطلوب منه أخلاقياً. وتميل العقلانية إلى تأمين أخلاقيات للأب الصارم. فالعقل مُشرِّع وجبّار وحَكَم. ويطلب أنْ تُطاع أوامره بصورة مُطلقة، كما أنّه يُحمّلنا مسؤولية تخلّفنا المقصود عن الطاعة. ونُكافَأ، لا بدوام الحياة واستمرارها، أو بالرَّفاه الخارجي، وإنّما بالإحساس الداخلي الذي نستشعرُه إذ نُحسُّ بالفخر واحترام الذات؛ ومصدر ذلك معرفةُ أنّنا قُمنا بما هو واجب. وما ينالنا من عقاب جرّاء أخطائنا الأخلاقية هو الشُّعور بالذَّنب، مثلاً، أو الخجل، أو فُقدان احترام الذات. ولقُوة الأخلاق هنا الأسبقية العليا، ما دامت هي الشرط الجوهري الذي يجعلنا نتمكّن من القيام بما يأمر به العقل أخلاقياً.

إذا كان من غير المستحيل أنْ تكون لدينا أخلاق عقلانية مَبنيّة على الوالد

المُعتني (وربّما كانت بعض صِيَغ مذهب المنفعة من هذا النوع)، فإنّ العقل لا يُفهَم نَمطياً بوصفه مُعتنياً. العقل يتحكَّم، يستسلم للقانون، يُصدِر الأوامر، يُحاكِم، يُؤنِّب، وما أشبه ذلك. إنّنا نكاد لا نتصوَّره أبداً حاسّاً، مُعتنياً، أو ما أشبه ذلك.

مذهب المنفعة

قد لا يبدو أنّ لمذهب المنفعة علاقة بأخلاق الأُسرة. فهو يُعتبَر دوماً مبدأ عقلانياً، وُضع في إطار النظريَّة الاقتصادية لعصر الأنوار، وهي النظريَّة التي تُركِّز على الزيادة في سعادة الإنسان طِبقاً لحساب أخلاقي. غير أنّ النفعيين الكلاسيكيين، جيريمي بِنْتام Jeremy Bentham وجون ستيوارت ميلْ John Stewart Mill، اعتبَرا ذلك حقّاً أخلاقَ الاعتناء النهائية. إنّها أخلاق مُعَدّة لتحقيق رَفاه الإنسان. وتفرض على كُلّ شخص أنْ يتصرَّف بكيفية تُحقِّق أقصى قَدْر من السعادة المُمكنة في وضع من الأوضاع. أحياناً، قد يتطلّب ذلك تضحية بالرَّفاه الشخصي لكي يرفع من رَفاه الآخرين ككُلّ. وهيوم Hume وميلْ واضحان كلاهما في اعتبار أنّ الأخلاق يُحفِّزها في آخر المطاف إحساس أخلاقي مُشترك بشكل واسع، ويُسمّيانه عمل الخير، والإحساس النَّدّي، والتعاطف.

وهكذا، فالإنسانية أُسرة واسعة. وإذا كان على أعضاء الأُسرة الأفراد أن يَعتنُوا بأعضاء الأُسرة الآخرين والاعتناء بهم، فإنّه علينا جميعاً أنْ نقوم بالشيء ذاته من أجل الإنسانية. ومثلما قد تُستدعى التضحيةُ بالنفس داخل الأُسرة، فإنّ الفرد أيضاً ليس هو النتيجة الأخيرة والجوهرية في المجتمع. قد يبدو "مبدأ المنفعة" مُعبِّراً فقط عن أمر مُطلق صادر عن أب صارم (العقل)، ولكنه يتحقّق أيضاً عندنا من خلال تعاطُفنا القاعدي وأحاسيسنا إزاء سعادة الآخرين.

أخلاقيات الفضيلة

ترتبط الفضيلة بالخُلق. وتتأسَّس أخلاقيات الفضيلة على تنمية وعي قوي وخُلق معتدل يقودك إلى اختيار ما هو أفضل والتصرّف وفق الأخلاق. وكما سنرى في الفصل 20، كانت لكانط أخلاق الأب الصارم، ولذلك كان يميل إلى فهم الفضيلة بشكل ضيِّق باعتبارها قُوة الأخلاق التي تقود إلى القيام بالواجب،

وفق ما يأمر به العقل. غير أنّ أب أخلاقيات الفضيلة، أرسطو، كان له تصوُّر يوناني أوسع بكثير لمفهوم الفضيلة.

بالنسبة لأرسطو، الفضيلة تخصُّ عاداتٍ وحالاتِ خُلُقٍ تقود إلى اختيار الأحسن والأصوب بصورة طبيعية. والأخلاق مسألة تطوّر؛ إنّها ترتبط بتطوير الفرد لقُدراته ومُمارستها إلى أبعد مدى من أجل تحقيق ما هو أفضل فيها. إنّ أخلاقيات أرسطو أخلاقيات اعتناء، إذن؛ ذلك الاعتناء الضروري الذي يُساعد الشخص على أنْ يكون مُتوازناً ومُعتدلاً، وكائناً بشرياً بكُلّ معنى الكلمة. ويبدأ هذا الاعتناء الأخلاقي والتربية مع الأُسرة، وبدونها يكون محكوماً على الأخلاق بالإخفاق. غير أنّه ينبغي أنْ يتواصل بالاعتناء المُستمر بالعشيرة الأوسع. ولهذا السبب ليست السياسة سوى توسيع لأخلاق نيقوماخوس[1]. وما تُنتجه هذه العناية المؤازِرة، عندما تنجح، هو التفوّق البشري. لذلك تُعتبر أخلاقيات أرسطو تيولوجيةً، مبنيةً على التطوّر، وتتوقّف بشكل مُطلق على نشاط الاعتناء بالعشيرة برُمّتها. وعلاقاتنا الأخلاقية بأندادنا المُواطنين ينبغي أنْ تقوم على الاعتناء، وينبغي أنْ تهدف إلى تحقيق الرّفاه والتفوّق البشريين.

أخلاقيات الأُسرة المُرخّصة

تُقِرّ كُلّ الأخلاقيات السابقة مجموعات واضحة من القِيَم، ومن معايير السُّلوك الصارمة، وضرورة قُوة الأخلاق والأدب. وسواء أكانت هذه الأخلاقيات مَبنية على نَمُوذَج الأب الصارم أم على نَمُوذَج الوالد المُعتني، فإنّها تضع شُروطاً وقُيوداً مُتشدِّدة على تصرّفاتنا. خلافاً لهذا، يبدو أنّ هناك مُنظورين أخلاقيين كُبريين ليسا الأب الصارم ولا الوالد المُعتني. عِوَض هذا، نجدهما ينبنيان على ما يعرف بـ"الأُسرة المرخّصة". في الأُسرة المُرخّصة، لا توجد قواعد صارمة، والأطفال لا يتحمّلون مسؤولية تصرّفاتهم. هذه الأُسرة المُرخّصة هي ما يُسمّيه لايكوف الشكل "الـمَرَضي" لأسرة الوالد المُعتني، ذلك أنّها تظنّ مُخطئةً أنّ ترك الأطفال يفعلون ما يحلُو لهم هو شكل من أشكال الاعتناء. والنوعان التاليان

(1) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس هو أحد الكتب الأخلاقية التي ألّفها أرسطو، وقد ذكره في مؤلفاته الأخرى. (المترجم).

من المنظور الأخلاقي عبارة عن صيغتين من هذا النَّمُوذَج "الـمَرَضي".

الأنانية الأخلاقية

الأنانية الأخلاقية هي ذلك الرأي الذي يرى أنّ التصرّف يكون صائباً حين يزيد من رَفاهي إلى أقصى درجة. ولا ترى الأشكال الـخام للرَّفاه شيئاً آخر غير المُتعة، في حين أنّ الأشكال الـمتطوّرة تعترف بمجال واسع من الأنشطة البشرية التي تُتيح الازدهار والنجاح الفرديين. كما أنّها تعترف أنّ التفاعل الاجتماعي يُعدّ جزءاً مُهماً في هذا النَّمُوذَج من العيش البشري.

ثَمّة على الأقل تأويلان أساسيان للأنانية. يُعالج التأويل الأول الأنانية بوصفها أخلاق اعتناء ضعيف ينصبّ على النفس، بحيث يتمّ اختزال الاعتناء في الاعتناء بالنفس فَحَسْب. وحسب هذه القراءة، فالأنانية انحراف عن نَمُوذَج الاعتناء، حيث يظنُّ الطفل المُدلَّل والأناني خطأً أنّ الآخرين لا قيمة لهم إطلاقاً، إلا إذا كانوا يخدمون مصلحته.

يَنظُر التأويل الثاني إلى الأنانية باعتبارها شكلًا من أشكال المصلحة الشخصية الأخلاقية. فإذا كان كلُّ شخص يسعى وراء مصلحته الفردية، فإنّ يداً خفية ستتدخّل لخِدمة المصلحة الأخلاقية للجميع. وتتوفّر هذه الصيغة الثانية على بعض قِيَم نَمُوذَج الأب الصارم، خاصة قُوة الأخلاق، والانضباط، والتحكّم في النفس.

الأخلاقيات الوُجودية

أولاً، قد تبدُو النَّزعة الوجودية هي التحدّي الأخير لفكرة الأُسرة المَبنية على الأخلاق. بدءاً، تُقدّم الوُجودية نفسَها باعتبارها شكلاً من النِّسبية الأخلاقية التي ترفض فكرة الماهية الأخلاقية، والقِيَم المطلقة، والأوامر العقلية. إنّها تنفي وجود ماهية بشرية مُسبَقة أو أيّ غاية بشرية نهائية بإمكانها تحديد السُّلوك الأخلاقي. كُلّ ما لدينا هو حُرّيتنا وضرورة القيام باختيارات (علماً بأنّ عدم الاختيار اختيار). الحُرية والأصالة هما شعارا الوجودية. فأنت تكون غير أصيل عندما تترك أخلاق شخص آخر تُحدِّد سُلوكاتك وأعمالك. غير أنّه لا يتّضح كيف

يُمكن أنْ يكون للأصالة معنى في هذا الإطار. ليس ثَمّة "ذات" تكون أصيلاً إزاءَها. كيف تكون "غير أصيل" في غياب "أنت" "الأصيل"؟

هذا يتركُك مع الحرية رأساً لرأس. **الأب (الإله، العقل، الإرادة العامة، الماهية)** مات، وبذلك فأنت حرٌّ (في إطار حُدود ترتبط بالوضع) في اختيار ما تريد أنْ تكونه. قل إنّك تختار أنْ تعمل اعتنائياً. طيِّب، ولكن هذا لا يُمكن أن يُشكِّل، وفق هذا الرأي، جُزءاً من إطار أوسع يُبرِّر عملك ويُسوِّغه. لقد اختار الطبيب في رواية ألبير كامو A. Camus **الطاعون** البقاء في مدينة الموت للاعتناء بمُواطنيه الذين كانوا سيموتون بالطاعون. نحن -القُرّاء- قد نَعتبر هذا الفعل فعلاً نبيلاً، ذلك أنّنا نملك نَسق قِيَم يُعطي أهمية للاعتناء. ولكن، من منظور الوُجودية، لا مُبِّرر للتصفيق لهذا الفعل. فالمرء يختار هذا الاعتناء.

وعليه، فإنّ الوُجودية تبدو شكلاً من أشكال أخلاق الأسرة المُرخِّصة. فنحن، الأطفال الذين لا يخضعون لسُلطة أيِّ والد، نقوم باختياراتنا دون مُساعدة أو إرشاد من آبائنا الاستعاريين **(الإله، العقل، الإحساس، المجتمع)**. هذا لا يعني أنّنا نتصرّف بدون أخلاقيات البتّة. على عكس ذلك، نحن نتصرّف وفق أخلاقيات اختيارنا، وهو الاختيار الذي ليس مَفروضاً علينا. والوُجودية قد يُنظَر إليها بوصفها مِثالاً للطفل المُتمرِّد الذي يرفض الأبَ جُملةً ويجد طريقه بنفسه في هذا العالم.

النسبية الأخلاقية

إنّ كُلَّ الأخلاقيات السابقة والنظريات الأخلاقية، باستثناء الوُجودية، رَغم اختلاف نَماذج الأُسرة التي ترتكز عليها، تفترض كلُّها أنّ هُناك معايير وضوابط أخلاقية كُلّية. ترفض النسبية الأخلاقية هذا الافتراض المُؤسِّس. تزعم أنه لا وُجود لماهيات كُلّية تستند إليها القِيَم الأخلاقية الكُلّية المطلقة. إنّ كُلَّ المعايير الأخلاقية تُعتبر نِسبية بالنظر إلى المجتمعات المُعيّنة التي تنشأ فيها.

في إطار أخلاق نَمُوذَجي الأُسرة اللذين فصَّلنا فيهما أعلاه، تُمثّل النسبية الأخلاقية تحدّياً للافتراضات التي تستند عليها استعارة أُسرة الإنسان. ترفض النسبية الأخلاقية هذه الاستعارة. إنّها تقول إنّه لا تُوجد أُسرة كُلّية للإنسانية

جمعاء. فليس ثمّة سوى عدد من "الأُسَر" الأخلاقية المُختلفة، لكلٍّ منها قِيَمها الأسرية الخاصة بها (أيْ لكل منها أخلاقها التي تميزها). بعبارة أُخرى، كلُّ أسرة (أيْ كلُّ عشيرة أخلاقية) تقدِّم أخلاقها الأسرية الخاصة بها، ولا وُجود لمُنطلق كُلّي أسْمى عند كلّ هذه الأسَر المخصوصة يُتيح لها الحُكم على هذه القِيَم والـمُثُل الخاصة.

هل كُلُّ الأخلاق استعارية؟

الجواب على هذا السؤال، كما رأينا، جوابٌ بالنَّفي. ليس ثَمّة ما هو استعاري لُزوماً في أقوال ترتبط بالأخلاق التجريبية، من قَبيل "الصحة جيدة"، أو "من الأفضل أنْ يُعتنى بك عِوض أنْ تُهمَل"، أو "على كُلٍّ واحد أنْ يُحمى من الضرر المادي"، أو "من الأحسن أنْ يُحبّك الناس".

بَيْد أنّه، عندما نـنظر إلى هذه الأقوال في إطار أخلاق بشرية كاملة، نجد أنّ كُلَّ تصوراتنا الأخلاقية المجرَّدة -العدل، الحُقوق، التعاطُف، الاعتناء، القُوة، الاستقامة، ..- مُحدَّدة بواسطة الاستعارات. ولهذا السبب لا وُجود لنَسق أخلاقيات غير استعاري. إنّنا نفهم تجربتنا عبر هذه الاستعارات التصوُّرية، ونُفكِّر وفق منطقها الاستعاري، ونُنشِئ أحكاماً على أساس الاستعارات. هذا هو ما نَعنيه عندما نقول إنّ الأخلاق استعارية.

لأنّ تصوُّرات الأخلاق الاستعارية لدينا تعتمد على مظاهر من أخلاقياتنا القاعدية، فإنّها تنزع إلى الاستقرار عبر الثقافات وعبر امتداد زمني طويل. أما كُلّيَتها فأمر يحسم فيه ما هو تجريبي، والأبحاث ما زالت لم تـتمّ بعد حتى نتوصّل إلى هذا الـحُكم. والبُرهان المُتوفّر إلى حدِّ الآن يقول إنّها مُرشّحة بشكل كبير لتكون تصوُّرات أخلاقية كُلّية.

رَغم هذا، فإنّه من الأهمية بمكان أنْ نُـحدِّد هذا الزَّعم المُرتبط بالكُلّية من خلال اعتبار أنّ تجلّيات كُلّ استعارة في وضع مخصوص قد تتنوّع بشكل كبير من ثقافة إلى أخرى. مثلاً، إذا تحدّثنا بشكل عام، قد يُعتبَر التوازن أمراً جيداً، وكذلك التوازن الأخلاقي. غير أنّ ما يكون مُتوازناً، وبخاصة ما يَعنيه بُلوغ التوازن، قد يتنوّع بشكل واسع عبر الثقافات؛ كما في اليابانية، إذ يكتسي أهمية تتجاوز بكثير ما نجده في الغرب.

إنّ تصوّراتنا الأخلاقية، إذن، ليست مُطلقة، ولكنها أيضاً ليست اعتباطية وغير خاضعة لقُيود. وإذا اعتبرنا هذين القُطبين المُتقابلين هما البديلين الوحيدين، فإننا نُغفل أهمَّ أبعاد فهمنا الأخلاقي.

لأنّ تصوّراتنا الأخلاقية مُبرَّرة ومُموضَعة، فإنّ ذلك يمنحها استقراراً نسبياً، في حين أنّ طابعها الخيالي يُمكّننا من سحبها بصورة محسوسة على أوضاع جديدة. لقد بيّن وينْتَر (1أ، سيصدر) Winter بتفصيل شديد، في تحليله للتصوُّرات القانونية، كيف تجعل هذه المَوضَعة والمُرونة التعليلَ القانوني مُمكناً في مُواجهة الظُّروف المُتغيّرة باستمرار.

هل يُسهم العلم المعرفي في الفهم الأخلاقي؟

اقترحنا آنفاً أنّ معرفتنا بالطبيعة الاستعارية لتصوّراتنا الأخلاقية تُحدِث فرقاً كبيراً في فهمنا الأخلاقي. تُزوّدنا العلوم المعرفية، على الأقلّ، بأدوات تحليلية تمنحنا فهماً أعمق كثيراً للأخلاق من الفهم المُتاح بدونها. ولكن، ماذا يعني، بالتحديد، امتلاك هذا الفَهْم الأخلاقي الأعمق؟ وكيف يُؤثّر في الطريقة التي نُفكّر بها ونعيش بها؟

يعتقد أغلب الفلاسفة أنّ هذه المعرفة الآتية من العلوم المعرفية لها صلة ضعيفة أو مُنعدمة بالتفكير الأخلاقي أو بكيفية عيشنا. ويرفض المُشكّكون نتائج العلوم المعرفية من خلال الادّعاء أنّ البحث التجريبي حول الذِّهن غير وارد في دراسة الأخلاقيات من جِهتين. أولاً، يُلحّون على أنّ معرفة كيف يُفكّر الناس فعلاً أمر غير وارد في فَهْم كيف يجب أن يفكروا. لا تُوجد مزاعم مِعيارية، كما يقولون، تُشتَقّ من المعرفة التجريبية لفَهْمنا الأخلاقي. ثانياً، يزعمون أنّ تحليل الاستعارة التصوُّرية لا يعدُو أنْ يكون، في أحسن الأحوال، أداة مُفيدة في توضيح تصوُّراتنا الأخلاقية؛ فهم يفترضون أنّ هذه التصوُّرات الأخلاقية مُستقلة عن الاستعارات.

لِننظرْ الآن إلى كُلِّ اعتراض من هذين الاعتراضين على حِدة. التُّهمة الأولى، التي تُؤكّد أنّ علاقتنا التجريبية بمعرفتنا الأخلاقية قد لا تكون لها

اقتضاءات معيارية، ترتكز على ثُنائية كاذبة تجمع بين الوقائع والقِيَم. لقد أظهر أوينْ فلاناغان (ج1، 1991) Owen Flanagan أهمية علم النفس الأخلاقي بالنسبة للنظريَّة الأخلاقية، إذ بيّن أنّه لا يُمكن أنْ تكون الأخلاق كافية إذا كانت تتضارب مع ما نعرفه عن النُّمو الأخلاقي، والعواطف والأحاسيس، والفُروق بين الجنسين، وهُوية الذات. ويستدلّ جونسون (ج1، 1993) على أنّ الوقائع المُرتبطة ببناء التصوُّرات والتفكير عند البشر تضع قُيوداً معيارية على ما يُمكن أنْ نُطالب به أنفسنا والآخرين أخلاقياً. مثلاً، إنّ أيَّ منظور أخلاقي يتضمّن مبادئ أخلاقية مُطلقة، تُحدِّدها تصوُّرات حَرْفية، لا يُمكنه أنْ يكون واقعياً معرفياً بالنسبة للكائنات البشرية، هذه الكائنات التي تتضمّن مَقُولاتُها الأخلاقية دوماً البنية الشُّعاعية، والاستعارة التصوُّرية، والكناية. لقد أنجز دَاماسْيُو (ب1، 1994) بحثاً حول مرضى تضرَّرت أذهانهم ففقدُوا القُدرة على القيام ببعض أنواع التفكير العملي لأنّ تجربتهم العاطفية أُتلِفَت، وبيّن أنّ التشاور (أو التداول) الأخلاقي لا يُمكنه أنْ يكون نِتاج عقل خالص مزعوم. فالتشاور (أو التداول) الأخلاقي يتطلّب دوماً رصداً عاطفياً وتفاعُلاً بين العاطفة والعقل.

الفكرة الأساسية هنا أنّ الأبعاد التجريبية في الجانب النفسي وجانب المعرفة عند البشر تضعُ قيوداً على ما ستكون عليه الأخلاق الواقعية معرفياً. ومن الأمثلة الجيّدة على ذلك الفحصُ الذي أجراه لايكوف (أ1، 1996أ، الفصل 21) للدراسات التطوّرية التي تَعرض المشاكل الكُبرى التي تعاني منها الأُسرة المَبنية على تصوُّر الأب الصارم. وتُشير ثلاثة مجالات من البحث النفسي -نظريَّة التعلّق، ونظريَّة الإدماج والتكيّف الاجتماعي، ودراسات العُنف الأُسَري- أنّ نَمُوذَج الأب الصارم يُنتِج، بالفعل، ذلك النوع من الأطفال الذين يُفترَض أنّهم سيُنَشَّأونَ. يُفترَض أنْ يُنشَّأ الأطفالُ الذين يتوفّرون على وعي، والأقوياء أخلاقياً، والقادرون على مقاومة الإغراءات، المُستقلون، الذين يستطيعون اتخاذ قراراتهم المستقلة، والمُحترمون للآخرين. غير أنّ هذا البحث، وخاصّة البحث في التكيُّف الاجتماعي، يُبيِّن أنّ أسرة الأب الصارم تميل إلى إنتاج أطفال تابعين لسُلطة الآخرين، فلا يستطيعون رسم خُطتهم الأخلاقية بشكل جيد، ولهم وعي أقلّ، كما أنّهم يحترمون الآخرين بشكل أقلّ، وليس لديهم قُدرة كبيرة على مُقاومة الإغواءات.

إذا كانت هذه التيارات الثلاثة الحديثة في البحث تُنتج هذا البُرهان المُتقاطع حالياً، فإنّ الأبحاث في المُستقبل من شأنها أنْ تُغيّر هذه الصورة نسبياً. ورَغم ذلك، فإنّ النُّقطة الحاسمة هنا أنّ البحث التجريبي الذي يدخل في هذا النوع وارد في تقديرنا المعياري لمُختلف المنظورات الأخلاقية. إنّ الجواب عن السؤال لماذا تُعَدّ أخلاق الأب الصارم ناجحة نَمطياً في تطوير نوعية الفاعلين الأخلاقيين الذين يُثمّنونها، جواب تجريبي ينبغي أنْ يخضع للاختبار والتأكيد.

الدليل المُفرِغ الثاني ضدّ وُرود العِلم المعرفي في رصد الأخلاق أنّه بعد أنْ نكون قد حدّدنا الاستعارات الأساسية التي نفهم من خلالها أغلب تصوّراتنا الأخلاقية القاعدية، نُتابع اعتماداً على تنظيرنا الأخلاقي التقليدي. إنّ الطريقة التي نفهم بها هذه التصوُّرات الأخلاقية يلزمها أنْ تكون مُنفصلة تماماً عن التصوُّرات ذاتها. التصوُّرات الأخلاقية القاعدية يُدّعى أنّها حَرْفية، وإنْ حصل أنْ فهمناها عبر الاستعارة. والمُشكلة المُحيِّرة في هذا المنظور أنّ الاستعارات ليست في حدِّ ذاتها تصوُّرات أخلاقياتية، ولا تلعب أيَّ دور في منطق الخطاب الأخلاقياتي. قد يقول الـمُنظِّر الأخلاقي التقليدي أشياء من قَبيل: "طبعاً، ثَمّة استعارة **للقُوة الأخلاقية**، وهذه الاستعارة موجودة لأنّ القُوة الأخلاقية جوهرية بالنسبة للأخلاق. وبالطبع، ثَمّة استعارة **للاستقامة الأخلاقية**، لأنّ الاستقامة الأخلاقية هي ما تدور حوله الأخلاق بِرمَّتها. بالطبع، ثَمّة استعارة **للحُدود الأخلاقية**، ما دامت الأخلاق تضعُ قيوداً على السلوكات البشرية المسموح بها. الاستعارات ليست سوى الطريقة التي نعتمد عليها في القبض على القِيَم الأخلاقية المُطلقة والأوامر التي تُوجد في حدِّ ذاتها".

من الأهمية بمكان أنْ ننتبه إلى أنّ هذه الاستراتيجية الـمُفرِغة مُؤسَّسة بِرُمّتها على سُوء فهم عميق لما يعنيه قولنا إنّ الأخلاق استعارية. إنّها تتضمّن رُؤية خاطئة جدّاً للمصدر الذي تأتي منه التصوُّرات والقواعد الأخلاقية.

يقول المنظور التقليدي للتصورات الأخلاقية والتفكير الأخلاقي ما يلي: إنّ التفكير البشري مُقسَّم إلى خانات، تبعاً لمظاهر التجربة التي يُوجَّه نحوها. هُناك أحكام علمية، وأحكام تقنية، وأحكام تدبُّرية، وأحكام جمالية، وأحكام أخلاقياتية. بالنسبة لكُلّ نوع من الأحكام، ثمّة نوع خاص يُوافقه من التصوُّرات

الحَرْفية. وبالتالي، تُوجد مجموعة فريدة من التصوُّرات التي تُناسب المسائل الأخلاقية فَحَسْب. هذه التصوُّرات الأخلاقية حَرْفية وينبغي أنْ تُفهَم "بذاتها" فَحَسْب أو بِمُوجب علاقاتها بتصوّرات أخلاقية أُخرى خالصة. إنّ التصوُّرات والقواعد الأخلاقية مُركَّبة من تصوُّرات أخلاقية خالصة كهاتِه، تصوُّرات من قَبيل الخير، والحقّ، والواجب، والعدل، والحُرية. ونستخدم عقلنا لسحب هذه التصوُّرات والقواعد الأخلاقية على أوضاع فعلية ملموسة حتى نُقرّر ما التصرّف الذي علينا القيام به في حالة مُعيّنة.

لماذا لا ينطبق المنظور التقليدي؟

ينبني المنظور التقليدي للتصوُّرات الأخلاقية والتفكير الأخلاقي على إنكار أنْ تكون تصوّراتنا الأخلاقية استعارية. لذلك، فالسؤال التجريبي حول استعارية تصوّراتنا وفكرنا الأخلاقي له أهمية كبرى. فإذا كانت استعارية، فإنّها ليست أحادية المعنى، إنّها لا تُفهَم بناء على ألفاظها، وليس ثَمّة مجال "أخلاقي" مُستقل ومُوحَّد له مجموعته الفريدة من التصوُّرات الأخلاقية. دعونا نَنظُرْ بدِقّة في كُلِّ نُقطة من هذه النُّقَط الحاسمة لكي نعرف لماذا ينبغي التخلّي عن المَنظور التقليدي.

لا وُجود لتصوّرات أخلاقية خالصة

لا وُجود لتصوّرات أخلاقية خالصة يُمكنها أنْ تُفهَم "بذاتها" أو "اعتماداً على ألفاظها هي". خلافاً لهذا، نفهم الأخلاق عبر نَسْخ بنيات لمظاهر ومجالات أُخرى من تجربتنا: الثروة، الميزان، النظام، الحدود، الضوء/الظلام، الجمال، القوة، وهلمَّ جرّاً. إذا كانت تصوّراتنا الأخلاقية استعارية، فإنّ بنيتها ومنطقها يأتيان أولاً من مجالات المصدر التي تنبني عليها الاستعارات. وبذلك نفهم الأخلاق عبر بنيات مأخوذة عن أبعاد كثيرة من التجربة البشرية، بما في ذلك مجالات "أخلاقية" لم يتطرَّق إليها المنظور التقليدي قط. وبعبارة أُخرى، فإنّ القُيود الموضوعة على تفكيرنا الأخلاقي مُستورَدة جُلُّها من مجالات تصوُّرية أُخرى ومن مظاهر أُخرى من التجربة البشرية.

لا ندّعي أنّه لا وُجود لتصوّرات أخلاقية غير استعارية. فبعض تصوّراتنا الأخلاقية تبدو مُتوفّرة على "نَواة" دُنيا غير استعارية. ورغم ذلك، فهذه النَّواة

هي نَمطياً خافتة وغير مُخصَّصة إلى حدّ بعيد مما يجعلها تلعب دوراً ضئيلاً، أو لا تلعب أيَّ دور، في تفكيرنا دون أنْ تملأها استعارات مُتنوّعة. وعليه، فإنّ أيَّ تحليل شامل لتصوّر من التصوُّرات الأخلاقية سيكشف عن بَنْية أو عِدَّة بَنَيات استعارية تُشكِّل أساساً لتفكيرنا. لِننظُرْ، مثلاً، إلى تصوّرنا للحقوق. تبدو نواته الدنيا غير الاستعارية مُبكِّراً خلال الطفولة الأولى.

1 - باكراً جدّاً، يكتسب الأطفال الصغار فكرة أنّ الشيء (كاللُّعبة أو المُسكِّتة) يخصّهم-أيْ يمتلكونه، وهو لهم يفعلون به ما يشاءون. وإذا أُخِذ منهم ما يرون أنّه لهم أساساً احتجّوا بصَخب.

2 - يردُّ الأطفال بحزمٍ على القُيود التي تُعرقل حركات أجسادهم. ويحتجّون على منع حركة الجَسَد العادية.

3 - منذ الطفولة، نُقاوم إنزال العُقوبة علينا.

تبدو المُمتلكات الأساسية، وحركة الجَسَد العادية والتحرُّر من العقوبة، تصوُّرات حَرْفية هنا، حيث يبدأ مفهومنا للحقوق.

وبشكل مُوافق، في سنّ البلوغ، ترتكز الحُقوق المُجرَّدة على صِيَغ استعارية لهذه الحُقوق المُبكِّرة. إنّ الحُقوق المُجرَّدة تُتصوَّر (1) حُقوق مِلكية، و(2) حقوق تصرُّف (عبر استعارة **العمل حركة مُندفعة ذاتياً**). وتُعدّ حقوق جون لوك J. Locke في "الحياة، والحُرية، واستمرار الملكية" صِيَغاً من هذه الحُقوق المُجرَّدة. ويرتكز إحلال توماس جيفرسون Thomas Jefferson "السعادةَ" محلّ "الملكية" على الاستعارة الشائعة: **بُلوغ الهدف حُصول على شيء منشود**. وبدون هذه الاستعارات المُتنوّعة، يكون تصوّرنا للحُقوق ضئيلاً حقاً.

لِننظُرْ، بعد هذا، إلى مفهومَيْ "ought" و"should" عندنا [= يجب أو ينبغي]. إنّهما يتضمّنان كِلاهما، بصورة دُنيا، نَمُوذَج قوة دينامية تُكرِهُ الفاعلَ الأخلاقي أو العملي أو تضغط عليه، حتى يتصرَّف بطريقة مُعيّنة. ولكن، حتى في هذا السِّياق، فقُوة الأخلاق وقُوة العقل استعاريتان أصلاً، ما دُمنا لا نستطيع فهمهما إلا عبر استعارات تصوُّرية ترتكز على القوة الفيزيائية.

بغضّ النظر عن هذا المعنى الأدنى للقوة الأخلاقية، يحصل "ought"

و"should" على معناهما من استعارات إضافية مُتنوّعة، مثل **الأخلاق تقمّص، والرَّفاه ثروة، والقُوة الأخلاقية**. في بعض الحالات، تُملي استعارة **القُوة الأخلاقية** سُلوكاً مُعيناً، في حين قد تُملي استعارة **الأخلاقُ تقمّص** سُلوكاً آخر مُختلفاً جداً. وتمنح أسبقية استعارات مُختلفة للأخلاق "oughts" و"shoulds" مُختلفة. إنّ ما لا يُمكننا، أو لا نستطيع، أنْ نتوفّر عليه، هو أنْ نبني تصوُّرات أخلاقية مُجرَّدة أو مواقف أخلاقية بِرُمّتها بطريقة تخلو من الاستعارة.

لا وُجود لعقل أخلاقي خالص

إنّ هذا المنظور الذي يعتبر التصوُّرات الأخلاقية استعارية بشكل عميق يُسائل فكرة العقل الأخلاقي "الخالص". إنَّ فكرة التوفّر على عقل أخلاقي خالص بِرُمّتها افتُرضَت من أجل توليد تصوُّرات وقواعد خالصة قد تُسهم في تحديد أخلاق مُطلقة وكُلّية. ورَغم ذلك، إذا لم تكن لدينا تصوُّرات أخلاقية مُحدَّدة من خلال ألفاظها ذاتها، فإنّ فكرة العقل الأخلاقي الخالص تصير زائدة وغير ضرورية. بما أنّ أغلب تصوّراتنا الأخلاقية مُبَنيَنة بالاستعارة، فإنّ نَماذج استنتاج تفكيرنا الأخلاقي تأتي، في جُزء كبير منها، من مجالات مصدر الاستعارات. وعليه، فحتى لو وُجد "عقل عملي خالص"، وهو ما نُنكره، فإنّه لن يقوم بالعمل الرئيسي في تفكيرنا الأخلاقي.

لا وُجود لأخلاق مُوحّدة

ليس لدينا مجموعة مُوحَّدة ومُنسجمة ومُتماسكة من التصوُّرات الأخلاقية. مثلاً، لدينا بَنْينات استعارية مُتنافرة مُختلفة لمفاهيم الرَّفاه عندنا، وهذه تُستخدَم في التفكير الأخلاقي. والبَنْينة التي نستخدمها، مثل بَنْينة **الرَّفاه ثروة** في مُقابل **الرَّفاه صحة**، ستعتمد على البَنْينة السُّلَّمية التي تفرضها الأنسِقة الأخلاقية المُؤسَّسة على الأُسرة، وكذا أهدافنا واهتماماتنا والسّياق الخاص الذي نجد أنفسنا فيه. لا يُوجد تصوُّر واحد، مُتماسك داخلياً، للرفاه يُجسِّد هاتين البَنْينتين الاستعاريتين كلتيهما.

عِلاوة على هذا، إذا نظرنا إلى كُلِّ هذا النَّسَق من التصوُّرات المُحدَّدة استعارياً التي تُنظِّم فهمَنا الأخلاقي، وجدنا أنّها لا تتوافق كلُّها بدقّة في إطار

من التماسُك والتناغُم. إنّ **القُوة الأخلاقية**، كما رأينا، لا تتلاءم دوماً مع **التقمُّص الأخلاقي**، ولهذا السبب تُعطى الأسبقية لهذا أو ذاك في إطار نَسق أخلاقي مُعيَّن. **ففي إطار أخلاق الأب الصارم**، تسبق استعارةُ **القُوة الأخلاقية** استعارةَ **التقمُّص الأخلاقي**، وفي إطار أخلاق الوالد المُعتني تُقلَب الأسبقية.

الأخلاق ناشئة

بناء على هذا، فإنّ فكرتنا نفسها عن ماهية الأخلاق مصدرُها هذه الأنسِقة من الاستعارات التي تنشأ وتُقيَّد بتجربة الرَّفاه المادي وباشتغالنا المادي. وهذا يعني أنّ تصوّراتنا الأخلاقية ليست اعتباطية ولا تحكمها قيود. ويعني هذا أيضاً أنّه ليس بإمكاننا أنْ نُؤلِّف تصوُّرات أخلاقية من جديد. إنّها، على عكس هذا، مربوطة بشكل وثيق بتجربة الرَّفاه الجَسَدية لدينا: الصحة، القُوّة، الثروة، النقاء، التحكّم، الإطعام، التعاطُف، التقمُّص، وهلمَّ جرّاً. إنّ الاستعارات التي نملكها بصَدد الأخلاق تُحفِّزها هذه التجارب، والتفكير الأخلاقي الذي نقوم به مُقيَّد بمنطق مجالات المصدر التجريبية لهذه الاستعارات.

لهذا السبب تُعدّ منظورات الأخلاق ما بعد الحداثية الأشدّ تطرفاً، على الأقل، منظورات خاطئة؛ إذ يُدّعى أحياناً أنّ الأخلاق لا تعدو أنْ تكون حكايات مُنتقاة اعتباطياً نفرضها على تجربتنا، وأنّ كُلَّ قِيَمنا عبارة عن بِناءات اعتباطية. إنّ نشوء استعارات الأخلاق لدينا يُبيِّن لماذا تُعدّ هذه الأشكال المُتطرّفة من البِنائية الاجتماعية خاطئة. اطّلعنا على بعض الطُّرق التي تَستورد بها مجالات المصدر قُيوداً وتُدرِجها في تصوّراتنا الأخلاقية، ورأينا كيف تُربَط مجالات المصدر هاتِه برَفاهنا الجَسَدي القاعدي. ورغم أنّ هذه القُيود تسمح بتنويع واسع جدّاً من الأخلاقيات، فإنّها تضع الشكل والمادة العامة للأخلاق البشرية. إنّها تُقدّم قُيوداً عامة على ما يُمكن أنْ تكون عليه الأخلاق.

لا وُجود لأخلاقيات دِيُونطولُوجيّة

للطابع الاستعاري للأخلاق اقتضاء آخر بعيد المدى -إنّه يُسائل المفهوم الفعلي للأساس "الديونطولوجي" للأخلاق. منذ كانط على الأقل، كان من التقليدي التمييز بين النظريات الأخلاقية الديونطولوجية والنظريات الأخلاقية



الغائية، أو المَبنية على التَّبِعات. المنظورات المبنية على التَّبِعات هي تلك المنظورات التي يُحدَّد فيها العملُ الصائبُ بالغايات الخيِّرة والجيِّدة أو التَّبِعات التي يُنتجها. ويكون عمل من الأعمال صائباً إذا نجم عن وضع يُنتَج فيه ما هو جيِّد أكثر مما يُنتجه أيُّ عمل بديل آخر. ويُعرِّف جون راولز John Rawls هذه النظريات بكونها تذهب إلى أنّ "الجيِّد" (أي التَّبِعات) يسبق "الصائب" (أيْ المبادئ الأخلاقية الصحيحة). وبذلك، فما هو "صائب" يُحدَّد باعتباره ما كانت له أحسنُ التَّبِعات؛ أيْ ما كان فعّالاً.

خلافاً لهذا، تذهب النظريات المُسمّاة ديونطولوجية إلى أنّ مبادئنا الأخلاقية فريدة، ولها مصدر مُستقل عن حسابنا للتَّبِعات والغايات، وللأوضاع الجيدة التي قد نسعى إلى تحقيقها. نَمطياً، يُعتقد أنّ تصوّراتنا وقواعدنا الأخلاقية تأتي مُباشرة من عقل كُلّي، ويُعتقد أنّها مُلزِمة لكُلّ البشر، بغضّ النظر عن غاياتهم وأهدافهم. وهذا ما يعنيه راولز عندما يقول إنّ "الصائب" (المبادئ الأخلاقية) يسبق "الجيِّد" (التَّبِعات). الصائب يُمكن تحديده في استقلال تام عن الجيِّد.

إنّ هذا الفصل المزعوم بين المبادئ والغايات يبدو إشكالياً بشكل كبير في ضوء الطابع الاستعاري لغالبية تفكيرنا الأخلاقي. لقد رأينا أنّه، في جُلّ تفكيرنا الأخلاقي، تأتي نَماذج الاستنتاج التي نستخدمها من مجالات مصدر نفهم بواسطتها الرَّفاه استعارياً. إنّ الصِّيغ الفعلية التي نُقرُّ بها المبادئ الأخلاقية المجردة ونُشغِّلها في التفكير الأخلاقي المجرَّد تنشأ من صِيَغ الرَّفاه، وهي "تَبِعات". عندما نستخدم نَماذج الاستنتاج هاتِه المُشتقّة استعارياً للتفكير في الأخلاق، فإنّ المبادئ التي نحصل عليها ونستعملها تكون مربوطة بشكل وثيق بالغايات والأهداف والأغراض. ولهذا، فإنّه في حالات كهاتِه، لا تُطابق الصورةُ الديونطولوجية التشاوُرَ الأخلاقي.

صاحب النَّزعة الديونطولوجية لن يَرُدَّ بالتأكيد من خلال الإلحاح على أنّنا نستطيع أنْ نحتفظ بالأخلاق (باعتبارها مصدراً للمبادئ الأخلاقية) مُنفصلة تماماً عن مجالات أُخرى (مثل مجال الرَّفاه) كلما فكَّرنا بالأخلاق. وتقتضي هذه الرؤية أنّ تعلُّمَ الأخلاق ليس سوى تعلُّم نَماذج مُسبقة من التفكير الأخلاقي وتعلُّم كيف تُطبَّق على حالات ملموسة.

ورَغم ذلك، من المُهمّ أنْ نرى أنّ ذلك عبارة عن قضية تجريبية تخصُّ طبيعة التفكير البشري، ولا يُمكن أنْ يُقرَّر فيها مُسبَقاً. لقد ذكرنا في هذا الكتاب بعض أنواع البراهين التجريبية على الواقعية المعرفية للاستعارة التصوُّرية. وأوضحنا أنّ الاستعارة التصوُّرية واقعية في فَهْمنا الأخلاقي، وأنّ أغلب تفكيرنا الأخلاقي يرتكز عليها. أمّا تحديد ما إذا كان هذا الأمر صادقاً في الحالات فمُهمّة ما زالت لم تبلغْ مُنتهاها بعد، ولكن حالات التفكير الأخلاقي التي فحصناها أعلاه تُسائل تلك الفكرة الديونطولوجية التي يُنشئ العقل بمُوجبها مبادئَ أخلاقية دون الرجوع إلى تصوُّر الجيِّد (أيْ تصوُّر التَّبِعات). لا يبدو معقولاً أنْ نعتقد أنَّ المبادئ الأخلاقية تنبثق مُكتملةً وغير مُحفَّزة من العقل الخالص، وكأنّها لم تُحدَّد انطلاقاً من أهداف البشر، وخيرهم، وصالحهم، وغاياتهم. وإضافة إلى هذا، فالبُرهان المعرفي ضدَّ ذلك.

لا تُوجد أخلاق مُقسّمة في خانات

بما أنَّ هُناك القليل، إنْ وُجد، من التصوُّرات "الأخلاقية الخالصة" التي تتحدَّد كُلّيةً "بذاتها"، وجب علينا أنْ نُشكِّك كثيراً في فكرة وجود مجال "أخلاقي" خالص. نعرف من تحليلنا لدور الاستعارة في التفكير الأخلاقي أنّ الأمر يتوقَّف على البنية الاستنتاجية المُستورَدة من مجالات ليست "أخلاقية" نمطياً. وتُعَدّ استعارةُ **المُحاسبة الأخلاقية** مثالاً جيِّداً هنا، شأنها شأن كُلّ الاستعارات التي لها مجالات مصدر مربوطة بشكل وثيق بتجربتنا الجَسَدية، كأنْ يكون المرء مُستقيماً، أو مُتوازناً، أو مُتحكّماً، أو بصحة جيِّدة، أو نَقيّاً.

هكذا نسحب هذه النَّماذِج من التفكير على مجالات أُخرى لا نُفكِّر فيها بوصفها أخلاقية. وقد قام لايكوف (أ1، 1996أ)، مثلاً، بتحليل دور أخلاقيات **الأب الصارم والوالد المُعتني** في تكوين المُحافَظة السياسية أو الليبرالية السياسية. وإذا كان على صواب، فإنّ الأخلاق ليست مجالاً مُنفصلاً عن السياسة. هذه الاستعارات التي تُبنْين الأخلاق تُؤثِّر بشكل قوي أيضاً في تفكيرنا في التربية وفي تصوّراتنا الاجتماعية، وهو ما يعني أنّ نَسقنا التصوُّري للأخلاق ينبغي أنْ يدخل في التنظير التربوي والاجتماعي وفي إنشاء السياسات.

ما دام جلُّ فهمنا الأخلاقي يأتي، عبر الاستعارة، من نطاق واسع من مجالات أُخرى للتجربة، وما دُمنا نسحب هذه الاستعارات على عدد من المجالات التجريبية المُختلفة، علينا أنْ نحترس من مُحاولة تقسيم الأخلاق أو وضعها في خانات. وتقترح نُسوخ الاستعارات العابرة للمجالات شبكة من الترابُطات التي تفرض أفكارنا الأخلاقية على مظاهر أُخرى من حيواتنا، بما في ذلك الاعتبارات التقنية، والعلمية، والسياسية، والجمالية، والدِّينية، والاجتماعية.

إنّ الوعي بالامتداد الواسع لأنسِقتنا الأخلاقية وبالضفيرة المُعقّدة لهذه الشواهد المُتنوّعة في تجربتنا، ينبغي ألّا يُحوّلنا إلى مُتعصّبين أخلاقياً يعتبرون أيَّ قرار مُبتذل ذا مضمون أخلاقي. عِوَض هذا، فهو يعترف بتدرّج في الأهمية الأخلاقية فيُراوِح بين مسائل لها وزن أخلاقي ضعيف أو مُنعدم، مثل ما نوعية الرصاص الذي تُفضّله في قلمك أو إنْ كنتَ تُفضّل المربّى مع خبزك المُحمَّص، وُصولاً إلى مسائل ذات وزن أخلاقي أقصى، كأنْ تكون جانحاً إلى السّلم أم لا. بعض قراراتنا لها أثرٌ ضئيل أو لا أثر لها سواء على رَفاهنا أو على رَفاه الآخرين، أو على العالم الآخر غير البشري الذي نسكنه، وبذلك لا يُفكَّر في هذه القرارات بوصفها اختيارات أخلاقية أوّلياً. ورَغم ذلك، ينبغي أنْ نحترس فَحَسْب من مقدار ما نُفكّره ونقوم به فعلاً والذي له هذه الآثار الأخلاقية.

لتلخيص هذه النُّقَط الست السابقة؛ إذا أخذنا الطابع الاستعاري لفَهْمنا الأخلاقي على محمل الجدّ، فعلينا التخلي عن الرُّؤية التقليدية للتصوّرات الأخلاقية والتفكير الأخلاقي. لا يُمكننا أبداً أنْ نستمرّ كما كنّا عادة، سواء في تفكيرنا الأخلاقي أو في تنظيرنا الأخلاقي. ليس ثَمّة أخلاق خالصة، وليس ثَمّة تصوُّرات أخلاقية خالصة تُفهَم كُلّيةً "بذاتها" أو في ارتباطها فقط بتصوّرات أخلاقية خالصة أُخرى. إنّ فَهْمنا الأخلاقي استعاري، يرسم البنيةَ ونَماذج الاستنتاج انطلاقاً من حيِّز واسع من المجالات التجريبية التي تستخدم القِيَم والغايات والأهداف. ليس نَسق التصوُّرات الأخلاقية عندنا أُحادياً، ولا مُتماسكاً برُمَّته، ولا ثابتاً ومُنتهياً، كما أنّه، بدون شك، غير مُتمتع بالاستقلالية.

يُقدِّم العِلمُ المعرفي للفهم الأخلاقي شيئين جوهريين تماماً: أولاً، فَهماً

أعمق لما هو التفكير الأخلاقي ومن أين أتى؛ ثانياً، التمكُّن من النظر في التفاصيل الدقيقة، ومعرفة الاستعارات الأخلاقية الخاصة التي تستعملها أنتَ والآخرون، والدور الذي تلعبه كلُّ استعارة في الخُلاصات الأخلاقية التي يتمّ بلوغها.

مثلما هو مُهمّ أنْ تتمكّن من مُلاحظة الدَّور الاستعاري الذي تلعبه الأخلاق الاستعارية في القرارات الأخلاقية الصريحة التي تتّخذها أنت ويتّخذها الآخرون، فكذلك من الأهمية بمكان أنْ نُدرك متى يَلج نَسقُنا الأخلاقي بطريقة خفية مناطقَ حيوية في ثقافتنا: السياسة والدِّين (أ1، لايكوف 1996أ)، وحتى النظريَّة التربوية وفَهْم بعض القضايا العلمية من قَبيل البيولوجيا التطورية (انظر الفصل 25). إنّ الأحكام الأخلاقية ضِمنية في كُلّ مظهر من مظاهر ثقافتنا، وإنّه لَأمرٌ حيوي أنْ نصير مُلمّين بذلك بوعي.

نهاية البراءة

هذه نهاية البراءة المعرفية في الفهم الأخلاقي. خُطاطة الفكر الأخلاقي الاستعاري واضحة إلى حدّ ما الآن. والتفكير الأخلاقي الاستعاري اللاواعي بالإمكان أنْ يُغري بالتأمل الأخلاقي. نستطيع الآن أنْ ننتبه عند استخدامنا لاستعارة **المُحاسبة الأخلاقية**، ونعرف الأشكال التي نستعملها منها وفي أيّ سياق. نستطيع أنْ نعرف متى نستعمل نحن (أو الآخرون) استعارة **القُوة الأخلاقية** من أجل إقامة أحكام أخلاقية، ويُمكننا أنْ نُسائل أنفسنا إنْ كانت مُلائمة. باستطاعتنا أنْ ننتبه ونحن نستخدم (أو لا نستخدم) استعارة **التقمُّص الأخلاقي**، ونستطيع أنْ نُسائل أنفسنا عن الشكل الذي يتخذه تقمّصنا وتعاطفنا. وفي مُستوى أعلى، بإمكاننا أنْ نستكشف نَمُوذَج الأُسرة الذي يُنظّم نظرتنا الأخلاقية بِرُمّتها، أو إنْ كنّا أحياناً نستخدم هذا النَّمُوذَج فيما نستخدم أحياناً أُخرى النَّمُوذَج الآخر.

يجعلنا هذا النوع من المعرفة الأخلاقية مسؤولين، ليس عن أحكامنا الأخلاقية وتَبِعاتها فَحَسْب، بل عن الانتباه إلى أشكال الأحكام الأخلاقية الضِّمنية التي تكتسح ثقافتنا.



القسم الثالث

العلم المعرفي للفَلْسَفة



15
العلم المعرفي للفَلْسَفة

النظريات الفَلْسَفية والنظريات العامّية

النظريات الفَلْسَفية مُحاولات لإضفاء المعنى على تجربتنا - لحلّ مشاكل من قَبيل لماذا تبدو الأمور بهذا الشكل الذي تبدو به، ولنعرف من نحن، ونُقرّر كيف علينا أنْ نعيش. تسعى النظريَّة الفَلْسَفية إلى الإجابة عن هذه الأسئلة "الضخمة" من خلال نشدان رصد شامل ومُتناغم داخلياً وعقلاني للعالم ولمكانتنا فيه. هُناك آراء مُتعدِّدة بصَدد ما يُشترط في الفَلْسَفة الكافية، ولكنّها تستخدم كُلُّها تحليلاً تصوُّرياً واسعاً وأدلّة عقلانية. بما أنّ طبيعة التصوُّرات البشرية والعقل البشري تدرسها علمياً العلوم المعرفية، فإنّه ينبغي أنْ نتوقَّع أنْ يكون لها اتصال مُباشر بفَهْمنا لطبيعة الفَلْسَفة ذاتها. وهذا صحيح، وبشكل كبير.

عرضنا آنفاً بعض أهم اقتضاءات العلم المعرفي المُجسَّد بالنسبة للفَلْسَفة، بوصفها تُقدِّم فَهْماً جديداً لتصوُّرات من قَبيل الزَّمن، والسببية، والأحداث، والنفس، والذِّهن. وكانت هذه التصوّرات الجديدة ناتجة عن استخدام أدوات ومناهج العلم المعرفي المُجسَّد في تحليل التصوُّرات الفَلْسَفية الأساسية.

غير أنّ هناك تطبيقات أُخرى، تُسلِّط الضوء بدورها، على العلم المعرفي المُجسَّد للفَلْسَفة. وتاريخ الفَلْسَفة نفسه يُمكن اعتباره موضوعاً يُمكن أنْ يُدرَس من وِجهة نظر ما نتعلّمه عن بناء التصوُّرات والتفكير. وبما أنّ الفَلْسَفة تستخدم نفس الموارد التصوُّرية التي تمتلكها كلُّ الكائنات البشرية، فإنّها، هي أيضاً، يُمكن أنْ تُدرَس بوصفها شكلاً من النشاط التصوُّري البشري الذي يُمكن أنْ نحسِب بواسطته ما يجعل من الممكن بالنسبة لنا أنْ نفهم فَلْسَفة مُعيّنة، وكيف تستخدم هذه الفَلْسَفة أنواعاً مُختلفة من الوسائل الخيالية التي تُؤلِّف الفَهْمَ البشري، ولماذا تبدو بعض الآراء الفَلْسَفية، أو لا تبدو، صحيحة حَدْسياً بالنسبة

لأعضاء ثقافة مُعيّنة. سنُسمّي هذا المشروع "العلم المعرفي للفَلْسَفة".

عندما يبني الفلاسفة نظرياتهم عن الوجود، والذّهن، والأخلاق، يستخدمون نفس الموارد التصوُّرية ونفس النَّسَق التصوُّري القاعدي الذي يشترك فيه كُلُّ الناس العاديين في إطار ثقافتهم. قد تُشذِّبُ النظرياتُ الفَلْسَفية وتُحوّل بعضَ هذه التصوُّرات القاعدية، جاعلة الأفكار مُتناغمة، وواضعة ترابطات جديدة، وترسم انطلاقاً منها اقتضاءات جديدة، ولكنها تشتغل بالمواد التصوُّرية المُتاحة للبشر في إطار سياقهم التاريخي الخاص. وكمثال على ذلك، دعونا نَنْظُرْ لِلَحظة في السبب الذي يُمكِّننا من أنْ نقرأ ونفهم إحدى الفقرات المعروفة من كتاب جون لوك **مقالة في الفهم البشري**، حيث يصف كيفية توصُّل الذّهن إلى معرفة الأفكار:

من أين لنا بكلّ مواد العقل والمعرفة؟ أُجيب على ذلك بكلمة واحدة: من **التجربة**... إنَّ مُلاحظتنا التي نستخدمها سواء بصَدد الأشياء الخارجية المحسوسة، أو بصَدد العمليات الداخلية لأذهاننا كما تُدرَك وتنعكس عندنا، هي التي تُزوِّد فهمَنا بكلّ موادّ التفكير (ج2، لوك، الفهم البشري، الكتاب 2، الفصل ١، ص 2).

عندما نقرأ هذا، نفهم مُباشرة أنّ لوك يعتبر الذّهن وعاءً، وهذا الوِعاء تدخل إليه بعض الأشياء من خارجه (أي الإحساسات التي نتلقّاها من أشياء مادية خارجية تؤثّر على حواسنا) وأشياء أُخرى تظهر "داخلياً" عندما ينظر الذّهن إلى العمليات التي تحصل داخله. إضافة إلى ذلك، يعتبر لوك الإدراكات موادَّ، أيْ موارد أساسية لبناء أفكار مُركّبة. لدينا هنا استعارتان مُتمايزتان. الاستعارة الأولى هي **الذّهن وِعاء** للإدراكات التي تَرِد إليه من خارجه. والاستعارة الأُخرى هي **الذّهن بَنّاء**، حيث يأخذ الذّهن هذه الإدراكات ويبني منها أفكاراً مُركّبة.

بعد هذا يُعاين لوك الطُّرق المُتنوّعة التي يُمكن أنْ تلج بها الأفكار إلى الذّهن قادمة من العالم الخارجي. تتطلّب إحدى هذه الطُّرق حاسّة واحدة من الحواسّ الخمس:

ثمّة بعض الأفكار التي لا تَلج إلا عبر حاسّة واحدة، وهي الحاسّة التي تكون مُؤهلة خصّيصاً لاستقبالها. فالضوء والألوان، مثل الأبيض أو الأحمر أو

الأصفر أو الأزرق... تَلِج بواسطة العيون فَحَسْب.. وإذا كانت هذه الأعضاء، أو الخلايا التي تُعَدّ القنوات التي تنقلها/ تُوصلها من الخارج إلى مُستقبِليها في الدماغ، -غُرفة حُضور الذّهن (كما أُسمّيها)- بعضها مُضطرب إلى درجة أنّه يعجز عن أداء وظائفه، فإنّه لا يوجد مَمَرٌّ آخر لتُقبَل هُناك؛ ولا تُوجد طريقة أُخرى تجعلها تُرى أو تُدرَك بواسطة الفَهم. (ج2، لوك، الفَهم البشري، كتاب 2، فصل 3: 1).

يستخدم لوك هنا استعارتنا العادية **الإدراك تَلَقٍّ**، التي يتلقّى بمُوجبها الذّهنُ بسلبية الأشياءَ المُدرَكة عبر الحواسّ. الخلايا قنوات تمرُّ عبرها الأحاسيس- الأشياء من الخارج إلى "غُرفة حُضور" -غُرفة انتظار- الذّهن، وهناك يقوم **الذّهن/ الشخص** بمُراقبة ومُعالجة هذه الإدراكات (أيْ يُنجز عمليات على هذه الإدراكات).

هذه الاستعارات التي تنصبُّ على الذّهن ليست طارئة ولا جاهزة؛ إنّها تكوينية. إنّها تُحدِّد أنطولوجية الذّهن التي يستخدمها لوك. للأُنطولوجيا وِعاء، ومحلّ ذهني له داخل وممرّات (الأحاسيس) من الخارج إلى الداخل. ومُعطيات الحِسّ أشياء خاملة لها (بغضّ النظر عن الصفات الثانوية) وُجود موضوعي خارجي مُستقلّ عن المُلاحِظ. ولا يلعب الذّهن أيَّ دور في خلق مُعطيات الحِسّ هاتِه؛ إنّه يكتفي باستقبالها سلبياً كما هي. ومَلَكة الفَهْم عبارة عن شخص يجدّ في وضع هذه الأشياء مع بعضها لتركيب أفكار مُعقّدة منها.

كُلّ هذا يُمكن أن نفهمه، ذلك أنّه يستعمل الاستعارات التصوُّرية العميقة نفسها ونظريات الذّهن العامّية نفسها التي نستخدمها عادة كُلَّ يوم. وتلعب هذه الاستعارات العادية دوراً حيوياً في تحديد أُنطولوجية لُوك، أيْ ميتافيزيقا الذّهن عنده.

إنّ إمكان أن "تنظر" مَلَكَة الفَهْم (مُستندة على استعارة **العقل شخص**) إلى الأفكار-الموضوعات يستلزم في حدّ ذاته وجود استعارة **المعرفة رؤية**. إنّ افتراض استعارة فضاء داخلي تُراقِب فيه مَلَكةٌ مُشخَّصة للذّهن الأفكار-الموضوعات هو ما سمّاه دينيت Dennett "المسرح الديكارتي". ولكن ذلك ليس نَمُوذَجاً غرائبياً لا نعثُر عليه إلا في التأمّلات المُبهمة عند ديكارت وفلاسفة آخرين. على عكس

ذلك، إنّها استعارة (أو مجموعة استعارات) مُدمَجة بعُمق في تصوّراتنا العادية للذِّهن، إنّها راسخة إلى درجة أنّها ترسم الصورة النهائية لكيفية تفكيرنا في الذِّهن.

لا نحتاج إلى استدعاء شيءٍ غير مألوف أو استثنائي من أنسِقتنا التصوُّرية العادية ومن مقدراتنا لأجل فَهْم هذه الأفكار والنظريات الفَلْسَفية المُجرَّدة. إنّها تنبت في تُربة فَهْمنا الخيالي المُشترك، وإنْ كان الكثير منها إبداعياً ومُحوِّلاً لنظرياتنا العامّية القاعدية المُشتركة، ولنَماذجنا المعرفية، ولاستعاراتنا. إنّ الابتكار البشري وإبداعه، كما ذهب إلى ذلك مارك تورنر في كتابه **قراءة الأذهان** (أ1، 1991)، يُنْجَزان بواسطة الموارد المعرفية العادية التي نشترك فيها جميعاً، مُستعمِلين وسائل تصوُّرية مألوفة وأشكالاً من الفَهْم.

هكذا يُمكن للعلم المعرفي للفَلْسَفة أن ينسحب على الأدوات التصوُّرية، وعلى مناهج العلوم المعرفية ونتائجها لمُساعدتنا على فَهْم الطبيعة وتقدير كفاية النظريات الفَلْسَفية. على سبيل المثال، النظريَّة الفَلْسَفية للذِّهن التي وضعها توما الأكويني، أو كانط، أو باتريسيا تشارشلاند، عبارة عن بنية تصوُّرية مُعقّدة تتضمّن آراء في طبيعة التصوُّرات، والعقل، وما يُعَدّ بُرهاناً وحُجّة. وبذلك يُمكن دراستها لنقف على ما يجعلها علامة مُؤثِّرة. وعليه، يُمكننا تحليل التصوُّرات القاعدية وأشكال البراهين والاستنتاج التي تستخدمها، ويُمكننا أنْ نستقصي الأُطر، والنَّماذِج المعرفية المُؤمثَلة، والكِنايات، والاستعارات، التي تُحدِّد تصوّراتها وأشكال التفكير التي تتضمّنها.

ما يمنحه العلم المعرفي للفَلْسَفة

هكذا يَعِدُنا العلمُ المعرفي للفَلْسَفة، أَنْ ننفُذَ داخل الفَلْسَفة، بِـمَدِّنا بطُرق ثلاث بالغة الأهمية. فهو يستطيع أنْ يُمدّنا بتحليل تصوُّري، وبتقييم نقدي، وبوسائل التنظير الفَلْسَفي البنّاء.

التحليل التصوُّري

باستعمالنا لما نتعلّمه عن طبيعة التصوُّرات، والبنية التصوُّرية، والتفكير

والاستدلال، نتمكَّن من اكتساب فَهْم عميق للأسباب التي تُبيِّن توفّرَنا على هذه النظريات الفَلْسَفية التي نتوفَّر عليها، وما ضمنياتها، وما الاقتضاءات التي تفرضها على مُختلف حَيواتنا. مثلاً، يُقدِّم لنا العِلمُ المعرفي للفَلْسَفة الوسائل التي تُمكّننا من أنْ نفهم لماذا طرح الفلاسفة منذ غابر الأزمان أسئلة تبدو غريبة من قَبيل "ما الوُجود؟"، و"ما الحقيقة؟"، و"ما الخير؟". هذه أسئلة فريدة من نوع الأسئلة التي نطرحها عادة في شُؤوننا اليومية. من الضروري أنْ ننظر بعُمق كبير في المُسلَّمات التي تُخوِّل حتى وضع أسئلة كهاتِه. عندما ننظُر في هذه الأسئلة نكتشف أنّها لا يُمكن أنْ تُصاغ دون أنْ تقتضي ضِمناً عدداً كبيراً من النظريات العامّية، والنَّماذِج المعرفية المُؤمثَلة، والتصوُّرات المُحدَّدة استعارياً. وينسحب الشيء نفسه على النظريات الفَلْسَفية التي تَرِد بوصفها أجوبة على هذه الأسئلة.

نذهب هُنا إلى أنّ النظريات الفَلْسَفية عبارة عن مُحاولات تشذيب، وتوسيع، وتوضيح، وإضفاء للتناغم على بعض الاستعارات المألوفة والنظريات العامّية المُشتركة داخل ثقافة من الثقافات. وهكذا، تُدرِج النظريات الفَلْسَفية مجموعة من النظريات العامّية، والنَّماذِج، والاستعارات التي تُعيِّن الثقافةَ التي تنشأ فيها. لو لم تكن الفَلْسَفة مربوطة بشكل وثيق بالثقافة بهذه الطريقة -لو لم تكن تستخدم موارد الثقافة التصوُّرية والخيالية المُشتركة بشكل واسع- ما أمكنها أنْ تكون دالّة عند الناس العاديين أو أنْ تكون لها صلة بحَيواتهم.

إنَّ النظريات الفَلْسَفية، شأنها شأن كُلِّ النظريات، لا تبرُز للوجود، ولا تستطيع أنْ تبرُز للوجود، مُكتملةً انطلاقاً من عقل مُتعالٍ خالص مزعوم. خلافاً لهذا، فإن الفَلْسَفة مَبنية بواسطة الموارد التصوُّرية والاستنتاجية التي تتضمّنها الثقافة، وإنْ حوَّلَت ووسَّعت إبداعياً هذه الموارد. وهذه الموارد ليست اعتباطية أو مبنية ثقافياً فَحَسْب. إنها تعتمد على طبيعة تجربتنا المُجسَّدة، التي تشتمل على القُيود التي يفرضها تكويننا الجَسَدي، وعلى ما تفرضه علينا البيئة التي نُقيم فيها.

التقييم النقدي

لا ينحصر العلم المعرفي للفَلْسَفة في دراسة ما يجعل النظريَّة الفَلْسَفية تكتسي الشكل الذي تكتسيه فَحَسْب. إنّه يُزوّدنا كذلك بأُسس معرفية تُمكّننا من

انتقاد النظريات وتقييمها. فعلى سبيل المثال، من الأهمية بمكان أنْ نفهم أنّ النظريَّة العامّية العادية للمَقُولات، كما تُحدِّدها استعارة المَقُولة وِعاء لعناصرها، صُنِعَت منها نظريَّة فَلْسَفية سمّيناها النظريَّة الكلاسيكية للمَقُوَلة. وهي تتكوّن من مجموعة من الاستعارات المُحدِّدة وخُطاطات الصُّور، بما في ذلك خُطاطة الوِعاء ونُسُوخ استعارية مُتنوّعة، مثل المَقُولة وِعاء.

ولكنّ التحليل لا يتوقف هُنا. يُمكننا أنْ نسير أبعد في تحدّي كفاية النظريَّة الكلاسيكية المَبنية على براهين تجريبية بصَدد بنية المَقُولة، كالنَّماذج النَّمطية، والمَقُولات الشُّعاعية، والمبادئ الكِنائية والاستعارية التي تُوسِّع المَقُولة (أ4، لايكوف 1987). لا تستطيع النظريَّة الكلاسيكية أنْ ترصد هذه الظواهر المعرفية، ولا أنْ تُفسِّر البنية التصوُّرية والاستنتاجية لعدد هائل من التصوُّرات القاعدية.

يُقِرّ هذا المنظور النقدي أنَّ الجيل الثاني من العلم المعرفي، شأنه شأن أيِّ مُقاربة تجريبية، له مجموعته الخاصة من الافتراضات الفَلْسَفية، كما ناقشناها في الفصل 6. بما أنّه لا توجد خُطاطات فَلْسَفية تصوُّرية مُحايدة، أو نظريات، أو مناهج خاصة بكلّ علم تجريبي، فإنّ الجيل الثاني من العلم المعرفي وضع افتراضات منهجية دُنيا لا تُحدِّد بصورة مُسبقة نتيجة البحث.

لكي يكون العلم المعرفي مُنتقداً لذاته بشكل ملائم، عليه أنْ يُمارس النقد بصورة مُتكرِّرة على تصوّره للعلم المعرفي ذاته، وللاختبار التجريبي، وللتفسير العلمي. لا سبيل غير هذا، ولكن هذا لا يعني أنّ كُلَّ نظريَّة، أو منهج، أو تصوُّر جيد على حدٍّ سواء، أو أنّ الأمَر كلَّه لا يعدو أنْ يكون مسألة "تأويل". على العلوم المعرفية أنْ تستند على براهين مُتقاطعة من عدد من العلوم المُختلفة، والمناهج، ووِجهات النظر. بهذه الطريقة فَحَسْب يُمكن للمُقاربة التجريبية أنْ تُقلِّل من شأن ذلك المُشكل الذي وثَّقَه جيداً توماس كُونْ، وهو مُشكل النظريَّة العلمية التي تضع البُرهانَ الذي يضمن صحتها مُسبَقاً.

على العلم المعرفي أنْ يرتكز على منهجية مُلائمة قائمة على النقد الذاتي، منهجية تقوم على افتراضات منهجية دُنيا لا تُحدِّد بصورة مُسبقة تفاصيل التحليل. ولا يُمكن للعلم المعرفي للفَلْسَفة أنْ يكون ناقداً جيداً للنظريات الفَلْسَفية إلا إذا احترم هذا الشرط.

التنظير الفَلْسَفي البنّاء

إنّ فَهْم النظريات الفَلْسَفية وتفسيرها وتقييمها ليس سوى خُطوة تمهيدية تسبق المُهمة الرئيسية التي تكمن في بناء توجُّه فَلْسَفي بإمكانه أنْ يُساعدنا على البحث في المشاكل الحقيقية والضاغطة التي تُواجهنا يومياً في حَيواتنا سواء على المُستوى الشخصي أو الجماعي أو الشمولي. يُريد الناس فَهْماً فَلْسَفياً يُمدُّهم بتوجيه واقعي لحياتهم. نحن حيوانات اجتماعية، أخلاقية، سياسية، اقتصادية، دينية، وفَلْسَفتنا ينبغي أنْ تُساعدنا في كُلِّ هذه النِّطاقات وأكثر.

يُمكن للفَلْسَفة المسؤولة تجريبياً المُشكَّلة بواسطة علم معرفي قائم على النقد الذاتي، أنْ تُقدِّم هذا التوجيه بطريقتين أساسيتين. أولاً، يُمكنها أنْ تُعطينا مقداراً هائلاً من المعرفة بالذات وبالآخرين إذْ تُظهِر لنا كيف نخلق إحساسنا بالواقع، ولماذا نعتقد ما نعتقد، وكيف ترسم تصوُّراتُنا وتجاربُنا مجرى حَيواتنا. بإمكانها أنْ تُساعدنا على معرفة متى نُقدِّم مزاعم خاطئة ونسعى إلى أجوبة على أسئلة زائفة ينبغي رفضها. وقد ساعدنا دِيوِي Dewey وفتْغِنْشْتايْنْ Wittgeinstein، قبل ظهور العلم المعرفي، على التوصّل إلى هذا النوع الأخير من التصوُّر؛ لقد ساعدانا على الكفّ عن طرح أسئلة تنبني على ثُنائيات كاذبة، وعلى ضِمنيات كاذبة، وعلى آراء مُخطئة حول بِناء التصوُّرات وأشكال التفكير. وقد ساعدنا الجيل الثاني من العلم المعرفي على القيام بهذه المهامّ بصورة أفضل، لأنّه زوّدنا بمنهجية من شأنها إنجاز تحاليل مُفصّلة.

النوع الثاني من الفهم البنّاء هو التوجيه الإيجابي من أجل العيش. والسبب في أنّ هذه المعرفة صعبة المنال أنّه، كما نعرف من العلم المعرفي، لا يُمكنها أنْ تتّخذ شكل قواعد أو مبادئ مُطلقة تقول لنا كيف يجب أنْ نتصرّف في كُلِّ وضعية ملموسة. لا تشتغل تصوّراتنا نَمطياً وفق هذا الأسلوب، وتفكيرنا لا يشتغل وفق هذا الأسلوب.

إنّ التوجيه الذي تُقدِّمه هذه المعرفة مصدرُه التفاصيل الـمُعقَّدة لما نتعلّمه عن أنواع المخلوقات التي نُمثِّلها نحن، وكيف نقوم بتجريب عالمنا، وما الحدود الموضوعية على مقدراتنا المعرفية. فلكي نتصرَّف أخلاقياً، على سبيل المثال، علينا، على الأقل، أنْ نفهم أنسِقتنا الأخلاقية اللاواعية وكيف تشتغل.

إنّ أنواع التوجيه التي قد تأتي من مُمارسة العلم المعرفي للفَلْسَفة ليست مُمكنة إلّا عبر تحليل تصوُّري عالي الدِّقّة والصرامة. إنّ تطبيق مناهج أدوات العلم المعرفي المُجسَّد، ولو على جُزء ضئيل من تاريخ الفَلْسَفة، ليس بالمُهمة اليسيرة. ونُقدِّم فيما يلي تحاليل مُوحية وتمثيلية لبعض الأطوار من تاريخ الفَلْسَفة الغربية. لا نزعم أنّنا سنُرضي مؤرِّخ الفَلْسَفة الذي له معرفة بكُلّ سطرٍ في كُلّ نص، وبكُلّ مُشكِل ترجمة، وبكلّ خلاف حول تأويل الأفكار المركزية. يكمن هدفنا، بالأحرى، في إقامة تحليل غنيّ ودقيق يكشف بالضبط كيف تُسهم استعاراتنا اليومية اللاواعية، ونَماذجنا، ونظرياتنا العامّية، في مضمون النظريات الفَلْسَفية، وخاصة مزاعمها الميتافيزيقية.

التحليل الذي سنُقدّمه ليس تأويلاً كلاسيكياً للنصوص. إنّه، بالأحرى، تحليل تجريبي نعثر عليه نَمطياً في مُختلف علوم المعرفة. ويُحاول أنْ يرصد بالتفصيل الاطّرادات التي تتحكَّم في البنية الاستنتاجية اللاواعية التي يتأسَّس عليها فَهْم النصوص. ويستخدم الأدوات التحليلية التي عرضناها في نقاشنا السابق: الأنماط النَّمُوذَجية، والأُطر، وخُطاطات الصور، والاستعارات، وما شابه ذلك. وكما هو شائع في العلم المعرفي، فإنّه يُعير اهتماماً خاصاً لما لا يُناقَش صراحة وبوعي في النصّ، بل لما يدخل في المُسلَّمات اللاواعية التي تمنح النصَّ معنًى.

وهكذا، فتحاليلنا هي، من جِهة، شبيهةٌ بما يُسمّى "إعادة البناء العقلاني"، بحيث إنّها تُقدِّم التفاصيل التي ينبغي افتراضها لكي يُضفى المعنى على موقف من المواقف. ولكنها، رغم ذلك، مُخالفة لصِيَغ كلاسيكية من إعادة البناء العقلاني في بعض الأوجه: أولاً، تفتَرض إعادةُ البناء العقلاني كلاسيكياً أنّ إعادةَ البناء تُنجَز بِرُمّتها بواسطة أدوات المنطق الكلاسيكي، أمّا نحن فنفترض أنّها تُنجَز بواسطة آليات معرفية عامة، مثل الأنماط النَّمُوذَجية، والاستعارات، والنظريات العامّية. ثانياً، تتقيّد تحاليلنا بدراسات تجريبية لطبيعة المعرفة. فنحن لا نفترض، ببساطة، وبصورة مُسبقة، أنّ المنطق هو آلية العقل الصحيحة. ثالثاً، نسعى، بوصفنا علماء معرفيين، إلى التوصّل إلى تعميمات تشمل الظواهر، سانكرونياً ودياكرونياً. وعندما تُشترَط صياغةُ التعميمات، فإنّ ذلك يُؤثّر على التحليل إلى حدٍّ بعيد.

في محاولتنا اكتشاف التعميمات، نبحث عن مجموعة دُنيا من النظريات العامّية والاستعارات والنَّماذِج المعرفية التي تُحدِّد المواقف الفَلْسَفية المخصوصة والتي تُعمِّم بشكل أفضل على كُلِّ المواقف المدروسة. وإذا بَدَت حُججنا مُبتذلة عند الباحث في الدلالة المعرفية، فإنّها تبدو غريبة لجُلِّ الفلاسفة، الذين لا يستعملون عملياً أيّاً من هذه المعايير الجوهرية من العلم المعرفي المُجسَّد في استدلالاتهم. ونتيجة لذلك، سنُنتج تحاليل أبعدَ مما يُمكن أنْ تذهب إليه إعادة البناء العقلانية الكلاسيكية. وإضافة إلى ذلك، فنحن نتحدّى ضِمنياً المنهج التقليدي لإعادة البناء العقلانية إذ نعتبره غير صحيح تجريبياً، بما أنّه لا يحترم هذه المعايير.

لا يكمن هدفنا من هذا التمرين في إنتاج تأويلات مُكتملة لعمل أحد الفلاسفة برُمّته، أو حتّى إقامة تحليل شامل لأحد جوانب هذا العمل. على عكس هذا، لدينا بعض الأهداف المحدودة، ولكنّها هامّة فَلْسَفياً. وهي (1) أنْ نبيِّن أنّ المظاهر الحيوية في ميتافيزيقا كُلِّ فيلسوف تنشأ من بعض استعاراته المركزية ونظرياته العامّية؛ و(2) أنْ نُبرز كيف ينجُم منطق هذا التفكير عن اقتضاءات هذه الاستعارات والنظريات العامّية؛ و(3) أنْ نُظهر كيف تستطيع مجموعة صغيرة نسبياً من الاستعارات والنظريات العامّية أنْ تجعل نظريَّة فَلْسَفية مُعقّدة تَتّحد معها؛ و(4) أنْ نُظهر كيف تنشأ المشاريع الميتافيزيقية بالذات، والإبستيمولوجيا، ونظريَّة الأخلاق، عن هذه الاستعارات والنظريات العامّية. وواضح أنّ الفكرة الأساسية التي نذهب إليها هنا أنّ الجيل الثاني من العلم المعرفي، وبخاصّة نظريَّة الاستعارة التصوُّرية، ضروريان إذا أردنا أنْ نفهم الفَلْسَفة ذاتها.

أخذنا النصوص التي انتقيناها للتحليل من مرحلتين حاسمتين في تاريخ الفَلْسَفة الغربية. نعود، أولاً، إلى بداية الفكر الفَلْسَفي الذي عرفته اليونان القديمة. ونبدأ بميتافيزيقا ما قبل سقراط، التي طرحت في البدء أسئلة حول طبيعة الوُجود، والمعرفة، والأخلاق؛ وهذه الأسئلة حدّدت مجرى الفكر الفَلْسَفي الغربي. ويُقدِّم لنا العلم المعرفي للفَلْسَفة أدوات تحليلية جديدة تُساعدنا على أن نعرف بالضبط ما الاستعارات والنظريات العامّية التي تُمكِّننا من طرح سؤال من قبيل "ما ماهية الوُجود؟"، ومن إنتاج مذاهب مُنسجمة في الموضوع. سنرى أنّ

كُلِّ ميتافيزيقا فيلسوف من الفلاسفة إنّما تنشأ من استعاراته، وأنَّ منطقَ كُلِّ موقف منطقٌ استعاري، وأنّ تصوّرَ الميتافيزيقا نفسه ينشأ من تأليف مخصوص من الاستعارات والنظريات العامّية.

حالَما نتبيّن البنية التصوُّرية لميتافيزيقا ما قبل سقراط، نستطيع أنْ نرى هذه البنية اعتماداً على استعارات إضافية في مذهب أفلاطون حول الأشكال، وفي رأي أرسطو حول طبيعة الميتافيزيقا، أيْ علم الوُجود من حيث هو موجود. يُبيّن تحليلنا أنَّ الاستعارات التي شكّلت المذاهب الميتافيزيقية والإبستيمولوجية عند اليونان وجّهت التفكير الفَلْسَفي والعلمي منذ ذلك الحين.

سنواصل تحليلنا، ونُعرّج على الذِّهن في إطار حركة الأنوار الفَلْسَفية، وهو تصوُّر شكَّل مباشَرةً الجيلَ الأول من العلم المعرفي. إنّ ميتافيزيقا الذِّهن هاته، التي أصبحت الحِسَّ المُشترك في غالبية الأطروحات الفَلْسَفية حول الذِّهن، استعارية، شأنها شأن كُلِّ الميتافيزيقا، واستعاراتها تُعايِشنا اليوم بشكل كبير. رغم أنَّ الفكر الاستعاري عادي، والاستعارات قد تكون مُلائمة أو لا تكون، فإنّ استعارات حركة الأنوار الخاصّة بالذِّهن، كما سنرى، لا تنسجم مع نتائج الجيل الثاني من العلم المعرفي. وهذه حالة لا يتفق فيها الحِسُّ المُشترك للفَلْسَفة المُعاصرة مع العلم.

بعد هذا سنُعرّج على أحد الإنجازات الشهيرة في النظريَّة الأخلاقية لحركة الأنوار، والتي تستند عليها نظريَّة الذِّهن في حركة الأنوار. سيُركِّز تحليلنا على كانط، الذي أتى بالنَّمط الأعلى (archetype) لما سيُسمّى "نظريَّة العقل الأخلاقي الخالص". وسنرى، ثانية، أنّ كُلَّ مظهر من مظاهر أخلاقيات كانط، من منظوره للفاعلين في تصوُّره للفضيلة، مُحدَّد بنفس الاستعارات التي تُحدِّد أكبر جُزء من رُؤيتنا الأخلاقية الحالية. إنّ أخلاق كانط، شأنها شأنَ كُلِّ الأخلاق، استعارية بشكل لا يقبل الاختزال. وهذا يدعونا إلى التخلّي عن دعوى كانط أنّ الأخلاق تصدر عن عقل مُتعالٍ، كُلّيّ، وعملي حَرْفي خالص. لا ينبغي أنْ نُفجَع لتخلّينا عن ذلك؛ إنّه، عِوَض هذا، يُمدُّنا بمنظور واقعي معرفياً للأخلاق.

وأخيراً، نُحلِّل الافتراضات الأساسية التي تُشكِّل أساس ثلاثة مُتون قوية ومُؤثِّرة في النظريَّة الفَلْسَفية المُعاصرة. نبدأ بإبراز الدِّعامات الاستعارية المُجسَّدة

في الفَلْسَفة التحليلية السائدة، التي ترتكز -للسخرية- على إنكار وُجود الاستعارة التصوُّرية والمعنى المُجسَّد. بعد هذا نُلقي نظرة تحليلية نقدية على الافتراضات الفَلْسَفية التي يتأسَّس عليها النحو التوليدي الذي أتى به نعوم تشومسكي، ونُقابل بين هذه النظريَّة وبين صُورة عامة لِلّسانيات المعرفية التي جئنا منها بالبراهين التجريبية التي نسوقها في هذا الكتاب. ونُنهي بفَحْص نقدي لنظريَّة الفعل العقلاني التي أثّرت بشكل كبير في الاقتصاد، والأخلاقيات، والنظريَّة السياسية، ونظريَّة العلاقات الدولية.

ماذا تقول لنا هذه الحالات المدروسة عن الميتافيزيقا، وعن الذِّهن، وعن اللُّغة، وعن الأخلاق؟ تقول لنا، أولاً، إنّ كلَّ النظريات الفَلْسَفية، مهما قالت عن نفسها، نظرياتٌ استعارية في طبيعتها بالضرورة. ثانياً، إنَّ الفكر الاستعاري لا يُمكن إقصاؤه: فالفكر الاستعاري هو الذي يُحدِّد الميتافيزيقا ويُوحِّد منطق كُلِّ نظريَّة فَلْسَفية. ثالثاً، إنّ هذا، ببساطة، ليس سوى نتيجة (أو تَبِعة) لكون النظريات الفَلْسَفية تستخدم نفس الموارد التصوُّرية التي تُشكِّل الفكرَ العادي وتُنظّمه. ولأنّنا نُفكّر بصورة عادية استعارياً، ولأنّ ميتافيزيقانا اليومية مُشتقة من استعاراتنا، فإنّه ينبغي ألا نندهش من كون الفكر الفَلْسَفي يشتغل بنفس الكيفية. إنّ الاستعارة، عِوَض أنْ تكون عائقاً للعقلانية، هي ما يجعل النظريات الفَلْسَفية العقلانية مُمكنة.

16

ما قبل سُقراط: العلم المعرفي في الميتافيزيقا الإغريقية الأولى

ما الرّهان في الميتافيزيقا؟

من الطبيعي أنْ نطرح أسئلة عن طبيعة الأشياء. وكما قال أرسطو في بداية كتاب "الميتافيزيقا"، "كُلُّ البشر يرغبون بطَبْعهم في المعرفة". نريد أنْ نعرف، لأسباب عملية، إنْ كان الفُطْرُ الذي نَتأهَّبُ لأكله فُطْراً مسموماً. نريد أنْ نعرف، لأسباب أخلاقية، إنْ كانت هناك فُروق طبيعية بين الرجال والنساء. نريد أن نعرف، لأسباب فكرية خالصة، هل الكونُ سيصل إلى نهايته في يوم من الأيام.

إنّ مشروع البحث عن المعرفة يفترض أنّ العالَم له معنى نَسَقي، وأنّه ليس مجموعة عَشوائية من الظواهر الفردية. إنّه لا يتحدّد أيضاً وفق نزوات الآلهة المُتقلّبين القُساة المُولَعين بإلحاق الأذى، إنّه بالأحرى "كوسموس"، إنّه عبارة عن كُلٍّ مُبَنْيَن بشكل عقلاني. لكي نسعى إلى المعرفة، علينا أن نفترض أنّ العالم ليس عَبثياً. وهذا يفترض بدوره أنّنا نستطيع الحُصول على المعرفة من العالم.

يُحدِّد هذان الافتراضان معاً ما يصل إلينا بوصفه نظريَّة عامّية شائعة نُسلِّم بها كلما سعينا نحو أيِّ نوع من المعرفة النَّسَقيَّة:

النظريَّة العامّية لقابلية إدراك العالَم ومعرفته

للعالم معنى نَسَقي، ويُمكننا أنْ نتوصّل إلى المعرفة انطلاقاً منه.

ولذلك، فإنّه من الطبيعي بالنسبة لنا أنْ نطرح السؤال لماذا تُوجد الأشياء

كما تُوجد، ولماذا تتصرَّف كما تتصرَّف. إضافة إلى هذا، فنحن نسعى إلى المعرفة العامة، معرفة تنصبّ على أنواع الأشياء، وليس المعرفة الخاصة التي تتّصل بكِيان مُفرد فَحَسْب. نريد أن نعرف هل هذا الفُطْرُ صالح للأكل، ولكن معرفتنا هاتِه تتوقّف على معرفتنا بالنوع العام من الفُطْرِ الذي ينتمي إليه. ونريد أنْ نعرف هل يختلف هذا الرجل في أمور مُعيّنة عن هذه المرأة. ونفترض أنّ أسئلة من هذا القَبيل لها أجوبة؛ إذا استطعنا صياغة هذا السؤال، فإنّ هناك واقعة تُجيب عليه.

بعبارة أُخرى، في أغلب الأوقات نُسلِّم بنظريتين عاميّتين خاصّتين بصَدد الأشياء عامة:

النظريَّة العاميّة للأنواع العامة

> كلُّ شيء خاصّ عبارة عن نوع من الأشياء.

النظريَّة العاميّة للماهيات

> لكُلِّ كِيان "ماهية" أو "طبيعة"، أي له مجموعة من الخصائص التي تجعل منه هذا النوع من الأشياء، وهذا هو السبب في سُلوكه الطبيعي.

إنّ النظريَّة العاميّة للماهيات استعارية من جِهتين. أولاً، ترتكز فكرة الماهية في حدِّ ذاتها على خصائص فيزيائية تُـكوّن أساسَ مَقُولَتنا اليومية: مادّة وشكل. الشجرة، مثلاً، مُكوَّنة من خشب ولها شكل يتكوَّن من جِذع وفُروع وأوراق وجُذور ولِحاء..إلخ. والشجرة لها أيضاً نَمُوذَج تغيُّر (نوع آخر من الشكل) تنمو فيه الشجرة من بذرة إلى شَتلة ثم تصبح عَيّنة ناضجة. هذه هي الأُسس الفيزيائية التي نُمَقوِل على أساسها شيئاً ما بوصفه شجرة: مادة وشكل ونَمُوذَج تغيُّر. عندما يُنظَر إلى الماهية بوصفها مجموعة من الخصائص الفيزيائية، فإنّها تُعتبر أحدَ هذه الأشياء أو أكثر. في حالة الماهيات المُجرَّدة، تُصبح هذه الخصائص الفيزيائية

الثلاث مجالات مصدر لاستعارات الماهية: الماهية مادة، الماهية شكل، الماهية نموذج تغيُّر.

الطريقة الثانية التي يكون بها تصوّرُ الماهية استعارياً تخصُّ الدور الذي تقوم به بوصفها مصدراً سببياً. الحَدْس كالتالي: إذا كانت الشجرة مُكوَّنة من خشب، فإنّها قد تحترق. ولأنّ لها جذعاً وتقف مُنتصبة، فإنّها قد تسقط. الفكرة المطروحة هنا أنّ السُّلوك الطبيعي للشَجرة عبارة عن نتيجة سببية للخصائص التي تجعل منها هذا الشيء الذي هو شجرة: الشجرة تحترق، لأنّها مُكوّنة من الخشب. ولدينا نفس الحَدْس بصَدد الماهيات المُجرَّدة، مثل خُلُقِ شخص من الأشخاص: الناس الصادقون سيقولون الحقيقة. إنّ ماهيتهم الصادقة هي المصدر السببي لقولهم الحقيقة. في مثل هذه الحالات، نُوجَد في نِطاق ما هو استعاري، لأنّنا نُسند إلى شخص مادةً استعارية نُسمّيها "خُلُقاً" ولها قوى سببية.

من التّبِعات المُباشرة لهاتين النظريتين العامّيتين المُسلّمةُ المُؤسّسةُ لكُلّ الميتافيزيقا الفَلْسَفية:

المُسلَّمة المؤسِّسة للميتافيزيقا

الأنواع تُوجد وتُحدَّد بالماهيات.

من الهامّ أنْ نرى كيف أنّ الرغبة الطبيعية في المعرفة تقود بسهولة كبيرة إلى التخمين الميتافيزيقي، ذلك أنّنا ما دُمنا نعتقد أنّ الأنواع تُوجد، فإنّ ما سنُسمّيه الدافع الميتافيزيقي يتولّى الأمر. يُمكننا سحب النظريَّة العامّية للماهيات على الأنواع ذاتها، وهو ما ينتج عنه أنّ هناك أنواعاً للأنواع وأنّ أنواعَ الأنواع هاتِه تُحدَّد بدورها بواسطة الماهيات. ويُعَدّ هذا التكرار خُطوة مصيرية؛ إنّها الخُطوة الأولى نحو الميتافيزيقا في الفَلْسَفة الغربية.

لا يقع هذا الدافع الميتافيزيقي في مركز الفَلْسَفة الغربية فَحَسْب، بل في مركز العلم الغربي بِرُمّته، وهو ما يجعل علماء الفيزياء ينشدون نظريَّةَ المجال العام، أو كما صار يُعرَف، "نظريَّة كُلّ شيء". في البيولوجيا، هناك بحث مُشابه

عن نظريَّة للحياة. إنّ نظريات كهاتِه تسعى إلى إيجاد ماهيّة مُعيّنة تُخصِّص سُلوك الأشياء في مجال عام من مجالات الدراسة: الظواهر الفيزيائية، الحياة، الذِّهن، اللُّغة، ..إلخ. وتستلزم أسئلة من قَبيل "ما الذِّهن؟" أو "ما الحياة؟" دلالةَ هذا البحث على معرفة عامة.

سواء أحببنا ذلك أم كرهناه، فنحن كُلّنا ميتافيزيقيون. إنّنا نُسلِّم بأنَّ ثَمّة طبيعة للأشياء، ويدفعنا الدافع الميتافيزيقي إلى البحث عن المعرفة في مُستويات أعلى وأعلى، تُحدِّدها مَقُولات أشياء دوماً أعمّ. عندما نشرع في هذا البحث عن مَقُولات وماهيات عُليا، ثَمّة ثلاثة خيارات مُمكنة:

1 - قد يكون العالم مُنظَّماً نَسَقياً، أو قد نكون غير مُؤهَّلين لمعرفته، فوق مُستوى مُعيّن من التعميم، قد يكون مُنخفضاً نسبياً في سُلَّميّة المَقُولات. بعبارة أُخرى، قد تكون هناك حدود لنَسَقيَّة العالم أو لوُضوح إدراكه.

2 - قد تتعدَّد سُلَّمية المَقُولات إلى ما لا نهاية، دون وجود مُستوى تُوجد فيه مَقُولة تتضمَّن كلَّ شيء. في هذه الحالة، قد يكون العالم نَسَقياً، ولكنه لن يكون مُدرَكاً بأكمله. وسَيرُورة التوصّل إلى معرفة العالم ستكون مُهمة لانهائية، وبالتالي غير قابلة للاكتمال.

3 - قد ينتهي تكرار سُلَّمية المَقُولات والماهيات بمَقُولة تتضمّن كل شيء، مَقُولة تفسِّر ماهيتُها طبيعةَ كُلّ الأشياء. في هذه الحالة فَحَسْب، سيكون العالم مُدرَكاً بأكمله، على الأقل مبدئياً.

هذا الخيار الثالث هو ما نُسمّيه:

النظريَّة العامّية للمَقُولة الشاملة لكل شيء

ثَمّة مَقُولة لكُلّ الأشياء الموجودة.

ينتج عن النظريَّة العامّية للماهيات أنّ هذه المَقُولة الشاملة لكُلّ شيء [التي يَندرج تحتها كُلّ شيء] لها ماهية، وينتج عن النظريَّة العامّية لقابلية الإدراك أنه باستطاعتنا على الأقل مبدئياً التوصّل إلى معرفة هذه الماهية. تُسمّى هذه المَقُولة

الشاملة لكل شيء مَقُولةَ الوجود. وتُسمّى ماهيتها ماهية الوجود.

هذا الخيار الثالث، الذي يقول إنّ العالم نَسَقي وقابل لأنْ يُعرَف بكامله، هو الخيار الأوعد، وهو أضعف موقف تشكيكي قد يتخذه من يُهمّه البحث عن المعرفة العامة. ورغم ذلك، فهذا التفاؤل يحمل معه اقتضاء أُنطولوجياً هاماً، مفاده أنّ هناك مَقُولة للوجود، وبما أنها تتوفّر على ماهية، فإنّ ثمة ماهيةً للوجود.

كما سنرى أسفله، ثمة مُشكل عميق مصدرُه هذا الدافع الميتافيزيقي النهائي، كما هو مُحدَّد في هذه النظريات العامّية الشائعة. إنّها تدفعنا إلى طرح مجموعة من الأسئلة التي قد لا تكون ذات دلالة. كما أنّها تُقدِّم لنا نظرة للعالم وللمعرفة قد تكون مُضلِّلة.

ولكي نقف على أسباب ذلك، نقترح أنْ ننظر، من خلال أدوات العلم المعرفي المُجسَّد، إلى بروز التفكير الميتافيزيقي الصريح في التقليد الفَلْسَفي الغربي. إنّ المشاريع الميتافيزيقية المُؤسِّسة للفَلْسَفة الغربية صاغها أرسطو. وفي الفَلْسَفة القديمة ما قبل سقراط، هناك إشارات إلى هذه الطريقة من التفكير في الطبيعة التي غَدَتْ، مع أرسطو، مَطلباً واضحاً لفهم الوجود بوصفه الشكل النهائي للمعرفة. وهذا يَسِم المرحلة سواء بالنسبة للعلم الغربي أو بالنسبة للتأويلات اللاهوتية التي تَعتبر الإله مُمثِّلاً للوجود النهائي.

ورغم أنّ الميتافيزيقا عثرت على صياغتها الصريحة مع أرسطو، فقد ظهرت خيوط مُتنوّعة لما سيغدو نسيجَ الميتافيزيقا الأرسطية قبل ذلك بزمن قليل، مع الفلاسفة الأوائل. ويسمح لنا التعرّض لظُهور الميتافيزيقا اليونانية بأنْ نقف على كُلِّ الخُيوط في هذا النسيج بجلاء تام.

يهدف مشروعنا إلى تفسير ما يُستلزَم من وِجهة نظر معرفية في طرح الأسئلة الميتافيزيقية التي أورثها أرسطو للفَلْسَفة الغربية. هذا الموضوع لا نتناوله باعتبارنا مُؤرّخين للفَلْسَفة، وإنما بوصفنا علماء معرفيين يسعون إلى استخلاص النَّسَق التصوُّري الذي تنبني عليه الميتافيزيقا اليونانية المدروسة.

نعي تماماً فِخاخ القِراءات اللاتاريخية للفَلْسَفة اليونانية القديمة، تلك القِراءات التي تنطوي على مُفارقة تاريخية، القِراءات التي تعود إلى الوراء بحثاً

عن المذاهب الفَلْسَفية التي لم تظهر إلى الوجود إلا فيما بعد. فإذا ذهبنا، مثلاً، إلى أنّ الفلاسفة الميليسيين كانوا ماديين، كما نفعل، فإنّ ذلك سيبدو للمُؤرخ مُضلِّلاً، ذلك أنّ الموضوع عامةً لم يكن موجوداً في ذلك الزَّمن. غير أنّه، كما يعلم اللّسانيون، تُوجد التصوُّرات قبل أنْ توجد الألفاظ المُعبِّرة عنها، وسنُبيّن أنّ تصوُّراً كهذا كان قادماً إلى الوُجود بطريقة مثَّلتْ مُسبَقاً التعبيرَ التام عنه في الفَلْسَفة الأرسطية. وما تلا ذلك لم يكن علماً تقليدياً تاريخياً أو نصّياً، وإنّما كان شيئاً جديداً: العلم المعرفي للميتافيزيقا اليونانية.

البدايـــات

ظهرت الفَلْسَفة الغربية في القرن السادس قبل الميلاد على الساحل الأيوني لِما سيُعرف حالياً بتركيا. كان يغلب على جُلّ التقليد الفَلْسَفي الغربي طابع تحدِّده أُصوله الموجودة في كتابات مجموعة صغيرة من العلماء الفلاسفة الإغريق. هؤلاء الفلاسفة الأوّلون كانوا يكدّون من أجل تطوير اجتهادات "عقلانية" للأحداث في طبيعتها، تُكمِّل، أو تَـحُلُّ مَـحَلَّ، الحكايات الأُسطورية التقليدية التي عدّت أعمال الآلهة المقصودة وغير المُتوقَّعة، وحتى الـمُستهترة الطائشة أحياناً، أعمالاً طبيعية. ظنّ هؤلاء الفلاسفة الإغريق الأوّلون أنّهم اكتشفوا المبادئ الأساسية للطبيعة (phusis الإغريقية) التي من شأنها أنْ تُفسِّر كيف جاءت الأشياء إلى الوُجود، ولماذا تملك الأشياء تلك الخصائص التي تملكها، ولماذا تسلك ذلك السُّلوك الذي تسلكه. ويُمكن أنْ نقول بعبارة أُخرى، إنّ إيمانهم بالنظريَّة العامّية لقابلية الإدراك هي التي قادتهم في ذلك. وقد سَعَوا، مُتفائلين، إلى الحُصول على أجوبة على السؤالين: "ما الوُجود؟" و"كيف نعرف ماهية الوُجود؟"، مُسلِّمين بالنظريَّة العامّية للمَقُولة التي تتضمَّن كُلَّ شيء. ولكن الوُجود، بالنسبة لفلاسفة الطبيعة هؤلاء، كان يعني الطبيعة -العالـم المادّي الدينامي. أمّا مَنْ تَلَوْهُم، مثل أفلاطون وأرسطو، فكان الوُجود عندهم يعني أكثر من ذلك بكثير. لقد كانت تلك الفكرة الثورية التي تقول إنّه تُوجد مبادئ وقوانين تتحكّم في حدوث ما يحدث، وأنّ العقل البشري بإمكانه أنْ يُحيط بهذه المبادئ، فكرةً مُثيرة وخطيرة في البدء. لقد كانت فكرة مُثيرة لأنّها تقول إنّ الكائنات البشرية ينبغي أنْ تتخلّص من تلك الاعتقادات المُلغزة التي تُفسِّر دوماً ما يحدث من خلال نزوات هذا الإله أو ذاك. فمعرفة طبيعة كُلّ

الأشياء من شأنها أنْ تُوجِّه الناس في عيشهم، إلا أنّ ذلك كان خطيراً؛ لقد كان يُهدِّد النظام القائم ويضع صِيَغ المعرفة التقليدية موضع شكٍّ.

اتّخذت الفكرةُ التي تقول إنّ هُناك مبادئ تُفسِّر الأحداث الطبيعية، شكلَها بالتدريج. فالسؤال الأنطولوجي الأسمى، في كامل عُموميته، "ما الوُجود؟"، لم يظهرْ هكذا مُكتملَ التشكّل في يوم من الأيام بميليتوس Miletus في القرن السادس قبل الميلاد. لقد أسهمت سلسلة من المُحاولات التي أطّرت تصوّرَ شيء اسمه "الطبيعة" (phusis) بصورة تدريجية، في الحثّ على التفكير في الطبيعة بوصفها كُلّاً مُوحَّداً تأتي فيه الأشياء إلى الوُجود وتتغيّر، ثم تُغادر الوُجود بكيفية مُنظّمة، تحكمها مبادئ وقوانين.

كما سنرى، لم ينتظرْ سؤالُ "ما الوُجود؟" أو "ما طبيعة أيِّ شيء؟" أفلاطونَ وأرسطو ليظهر في تمام عُموميته. فحتى في الأبحاث الفَلْسَفية الأولى التي يُمثِّلها فلاسفة الطبيعة الميليسيون (طاليس، أنكسمندر، أنكسمنس)، نقف على إشارات وتلميحات إلى هذا السؤال وإلى عدد من الأجوبة الأساسية التي تُقابله. هُنا، كان ما نُسمّيه سؤال الوُجود (وهو ما لم يفعلوه) محصوراً في الطبيعة الفيزيائية. وكانت أجوبتهم تنبني على الاستعارة وعلى النظريات العامّية، ومن هُنا يبدأ العلم المعرفي لميتافيزيقا ما قبل سقراط.

فلاسفة الطبيعة الميليسيون

في القرن السادس قبل الميلاد، كان العلماء-الفلاسفة الذين يعيشون قريباً من ميليتوس على الساحل الأيوني يشتركون مع مُواطنيهم اليونانيين في نظريَّة عامّية قاعدية جدّاً حول عناصر الطبيعة:

النظريَّة العامّية للعناصر

الأشياء في الطبيعة مُكوَّنة من تأليف للعناصر الأساسية: التراب، والهواء، والنار، والماء. وكلُّ عُنصر يُحدَّد بتأليف فريد من قِيَم الحرارة والرطوبة، كما يلي:

التراب: بارد وجاف

الماء: بارد ورطب

الهواء: حار ورطب

النار: حار وجاف

إنّ الخصائص الظاهرة للأشياء التي نُمارس تجربتها هي نتيجة لمُختلف تأليفات هذه العناصر ولخصائصها.

نُسمّي هذه النظريَّة "نظريَّة عامّية" لأنّها شكَّلت النَّمُوذَج التفسيري القاعدي الذي كان يشترك فيه أغلب اليونانيين، ابتداء من العصور القديمة. لقد كان نَمُوذَجاً واضحاً حَدْسياً إلى درجة أنّه كان ما يزال شائعاً في غالبية أوروبا خلال القرن السادس عشر. لا نهدف من خلال نعت هذه المعرفة بأنّها "نظريَّة عامّية" إلى الحطّ من شأنها. على عكس ذلك، فهذا النوع من النَّماذِج هو الذي يصنع الحِسَّ المُشترك الشائع ثقافياً. وهناك غالباً أسباب وجيهة لقيام هذه النَّماذِج، وفي العديد من الحالات تقوم النظريات العامّية بأدوار واضحة في خدمة أهدافنا وغاياتنا اليومية.

بعض النظريات العامّية، مثل نظريَّة العناصر، صريحة، ويبدو أنّه تمّ تبنّيها بشكل واسع بوصفها تتعلّق بالمعرفة الواعية العُمومية. وبعض النظريات العامّية الأُخرى، مثل نظريتيْ الماهيات والأنواع العامة، ضِمنية، أيْ أنّها لاواعية وآلية، واتُّخِذَت مُسلَّماتٍ غيرَ مُصرَّحٍ بها، وتمّ التوصّل بها إلى نتائج.

تأسيساً على براهين هزيلة وعلى شظايا نُصوص نستمدّها من فكر ما قبل سقراط، يبدو أنّ الفلاسفة الميليسيين تملَّكوا النظريَّة العامّية للعناصر بإدراجها في إطار نظري مَبني على استعارة قاعدية تُفهَم الطبيعةُ -أيْ كُلّ ما يوجَد- وَفْقَهَا بوصفها مُكوَّنة من "أشياء" مادية.

الاستعارة الميليسية: ماهية الوجود هي المادة

رغم عدم وجود مُصطلح للمادة المُعمَّمة في ذلك الوقت، فإنَّ التصوُّر كان في طور النشوء، ثاوياً خلف كُلّ هذا الزعم الاستعاري. هذه الاستعارة تُعطي

فَهْماً للطبيعة بكاملها (phusis) اعتماداً على مظهر واحد في الطبيعة، وهو المظهر المادي. وتُحدِّد هذه الاستعارة ذلك المنظور الذي يُدْعى "المادية"، والذي تواصل طوال مراحل الفَلْسَفة الغربية كُلّها إلى الآن، وسنرى أنّه يتعارض مع منظورات أُخرى تزعم أنّ ما هو واقعي ليس مادة، بل شكلاً.

ينبغي ألّا ننظر إلى تصوّر المادّة كما يُفهَم الآن. فالميليسيون اعتبروا الطبيعة خاضعة لسَيرُورة تغيّر نشيطة وديناميّة، وبذلك لم يكنْ يُعتبَر بُعدُها المادي ساكناً وآلياً بدون حياة.

إنّ ما نذهب إليه، من كون فلاسفة الطبيعة الميليسيين تبنّوا استعارة **ماهية الوجود هي المادة**، قد يبدو مُنطوياً على مُفارقة تاريخية للسبب التالي: ليس واضحاً أنْ يكون الميليسيون قد توفّروا على مفهوم واضح المعالم لـ "الوُجود" يتجاوز الطبيعة الفيزيائية. ورَغم ذلك، فإنّ تصوّر الطبيعة، شأنه شأن كامل الأحداث الطبيعية، هو التصوُّر التمهيدي لأعمِّ مفهوم للوُجود وأكثره تجرُّداً. ولذلك، فحتى في هذه المرحلة القديمة، يُعَدّ فَهْمُ الطبيعة استعارياً بوصفها مادّة، جواباً على سؤال الطبيعة "ما كذا؟".

تحمل الاستعارة الميليسية معها مُشكلها الفريد بالنسبة للفيلسوف. إذا كانت **ماهية الوجود مادّة**، فهل البُعد المادّي أحد العناصر الأربعة، أم كُلّ العناصر، أم شيء آخر تُعَدّ العناصر الأربعة حالات خاصّة منه؟ توصّل طاليس إلى أنّ النظريّة العامّية للأنواع العامة -النظريّة التي تقول إنّ كُلَّ شيء خاصّ إنّما هو مثال لنوع أعمّ من الأشياء- تشترط أنْ تكون الأنواع الخاصّة من الأشياء -التراب، والهواء، والماء، والنار- كلّها أمثلة لنوع عام واحد من الأشياء. وكان الحلُّ الذي اقترحه أنَّ أحد العناصر أعمّ من العناصر الأُخرى: الماء. "الماء هو المبدأ الأول والطبيعة الأساسية لكُلِّ الأشياء".

وقد اقترحت مصادر مُتنوّعة أسباباً مُمكنة لهذا الافتراض الجديد: كُلُّ الأشياء تحتوي على الماء؛ ترتكز الحياة على الماء؛ تستند الأرض على الماء. وبناء عليه، فالماءُ هو العُنصر الذي يكشف بوضوح الطبيعة النهائية لما يُوجد.

استعارة طاليس:
ماهيّة الوجود هي الماء

مجال المصدر: الماء

مجال الهدف: ماهية الوجود

النَّسْخ:

ماهية الوجود ماء

ماهية الأنواع المخصُوصة للوجود أشكالٌ من الماء.

تُستخدم هذه الاستعارة التصوُّرية للإمساك بطبائع كُلِّ أنواع الأشياء التي تُوجد. وقد بنى طاليس تصوُّره لكُلِّ أنواع الأشياء انطلاقاً من الماء. إضافة إلى هذا، اعتقد أنَّ ما بناه تصوُّرياً صحيح وحقيقي. وهذا ما يجعل من هذه الاستعارة التصوُّرية حُكماً ميتافيزيقياً. إنّ الاستعارات التصوُّرية يُتصوَّر بها نوعٌ من الأشياء من خلال نوع آخر. ويفرض هذا البناء التصوُّري، إذا اعتبرناه صحيحاً، تعهُّداً أنطولوجياً.

تستلزم استعارةُ طاليس النظريَّةَ العامّية للماهيات: لكُلِّ كِيان "ماهية" أو "طبيعة"، أيْ له مجموعة من الخصائص التي تجعل منه ذلك النوع من الأشياء والتي تُحدِّد سلوكه. وبذلك، فإنّ استعارة طاليس تزعم أنّ ما يجعل من الماء ماء، ينبغي أنْ يكون هو المبدأ الذي يجعل من كُلِّ شيء (وكُلّ نوع من الأشياء) ذلك الشيء.

وقد أقرّ أنكسمندر، القريب من طاليس زمنياً، بوجود تناقُض في استدلال طاليس. وذهب إلى أنّ أيَّ عُنصر من العناصر الأربعة سيمتلك خاصّيتين من الخصائص الأربع المُمكنة (بارد، حارّ، رطب، جاف). لو كان كُلُّ ما هو واقعي يأتي من أحد هذه العناصر الأربعة فَحَسْب، فإنّه لن يُوجد مصدر لأيِّ شيء خاصّ يملك خصائص مُناقضة لهذا العُنصر الذي اعتُبر أصلاً. وهذا يُفيد أنْ لا شيء يُمكنه أنْ يكون مصدراً سببياً لنقيضه. مثلاً، الماء بارد ورطب. لو كانت كُلُّ الأشياء الواقعية ماءً، فإنّ كُلَّ شيء واقعي ينبغي أنْ يكون بارداً ورطباً.

والحال أنّ النار واقعية، والنار حارّة وجافة. لو كانت ماهيةُ كُلِّ الأشياء الواقعية البرودة والرطوبة، فإنَّ النارَ ما كانت لتُوجد. وبما أنَّ النارَ تُوجد، فإنّ ماهية كُلِّ ما هو واقعي لا يُمكن أنْ تكون الماء. وعليه، فماهية كُلِّ ما هو واقعي (أيْ من phusis) لا يُمكن أنْ تكون نوعاً مُحدَّداً من الأشياء التي لها قِيَم خاصّة في الحرارة والرطوبة. ينبغي أنْ تكون هذه الماهية مادة غير مُحدَّدة (أيْ مادة ليس لها أيٌّ من الخصائص الأربع المحدَّدة).

«استعارة أنكسمندر» ماهية الوجود مادة غير محدَّدة

مجال المصدر: مادة غير مُحدَّدة (اللامحدود the Apeiron)

مجال الهدف: ماهية الوجود

النَّسْخ:

ماهية الوجود مادة غير مُحدَّدة

ماهية كُلِّ نوع من الوجود أشكال مُحدَّدة من المادة

رأى أنكسمندر أنَّ ماهية كُلِّ الأشياء الموجودة ينبغي أنْ تكون مبدأ غير مُحدَّد (اللامحدود، اللامحصور). بما أنّ هذه هي ماهية كُلِّ ما يُوجَد، فإنّها ينبغي، تبعاً للنظريَّة العامّية للماهيات، أنْ تُسبِّب سُلوكَ كُلِّ ما يُوجد. بطريقة أو بأخرى، على كُلِّ الخصائص المُحدَّدة أنْ تنبثق طبيعياً من مادة غير مُحدَّدة. وهذا ما جعل أنكسمندر يُواجه مُشكلاً لا حلَّ له: كيف يُمكن لخصائص مُحدَّدة خاصة أنْ تنشأ عن مادة لا محصورة ولا مُحدَّدة؟

لنلخِّصْ المُشكِل في هذه المرحلة. تـدفع النظريتان العامّيتان للماهيات وللأنواع المرءَ إلى مُواصلة التعميم إلى أنْ يعثُر على ماهية عامة نهائية وأخيرة لكُلِّ ما يُوجد: ماهية كُلِّ الوجود. تبعاً للنظريَّة العامّية للأنواع العامة، لا يُمكن لشيء مخصوص أنْ يكون ماهية لكُلِّ الوجود، بما أنّه يُوجد شيء أعمّ من الشيء المخصوص. هذا ما دفع بأنكسمندر نحو الخُلاصة التي تقول إنّ ماهية كُلِّ الوجود مادة غير مُحدَّدة. ورَغم ذلك، فطبقاً للنظريَّة العامّية للماهيات، الماهياتُ

سببيةٌ. إنّها تُسبِّب السُّلوكات المخصُوصة لكُلِّ الأشياء التي تُعَدّ ماهيات لها. ولكن سُلوك المادة يُبيّن أنّ ثَمّة عناصر مُحدَّدة مُختلفة -التراب، والهواء، والنار، والماء- لكُلٍّ واحد منها خصائصه المحدَّدة. وبما أنّ الشيء لا يُمكنه أنْ يُسبِّب نقيضَه، فإنّ المادة غير المُحدَّدة لا يُمكنها أنْ تكون مصدراً سببياً للخصائص المُحدَّدة. هذا القياس ما هو إلا نتيجة لنظريتين عامّيتين وللمبدأ المنطقي الذي يقول إنّ الشيء لا يُمكنه أنْ يكون مصدراً سببياً لنقيضه.

بحث أَنكسمندر في هذا المُشكِل فذهب إلى أنّ ماهية كُلِّ الوجود يُمكنها أنْ تكون نوعاً خاصاً من المادة، وأنّ هناك مبدأ عبرَه يُمكن لكُلِّ الكِيانات الخاصة الأُخرى، كلٌّ بخصائصه الخاصة، أنْ تُعتبَر أشكالاً من المادة النهائية. وفي خُطوة تبدو مُتراجعة عمّا ذهب إليه أنكسمندر، يختار أنكسمنس الهواء باعتباره المادة النهائية.

استعارة أنكسمنس:
ماهية الوجود هي الهواء

المُبرّران اللذان يستند إليهما أنكسمنس أنّ الهواء مادة مُخَلخَلة (rarefied) وأنّه شكل المادة الأكثر انتشاراً. ويُمكن اعتبارُ عنصرٍ مخصوصٍ على أنه الماهيةَ النهائية لكُلِّ ما يُوجد من خلال إضافة فكرة تقول إنّ الشكلَ هو ما يُميِّز نوعاً من الأشياء من نوع آخر. وتقول نظريته إنّ العناصر الأربعة عبارة عن أربعة أشكال من الهواء:

الماء: هواء مُكثَّف (ما دام الماء أكثف من الهواء)

التراب: ماء مُكثَّف (ما دام التراب أكثف من الماء)

النار: هواء مُخَلْخَل (ما دامت النار أقلّ كثافة من الهواء)

لحلِّ هذا المُشكِل بصورة تامة، عليه أنْ يُقدِّم نظريَّة سببية تُفسِّر كيف تأتي العناصر الثلاثة الأُخرى إلى الوجود انطلاقاً من الهواء. يُسجِّل أنكسمنس وجود الكثافة والخَلْخَلة (أيْ التبخّر)، ويُدافع عن مبدأ أساسي وحيد يُفسِّر التغيّر في حالة هذه العناصر: كلُّ التغيّر إما خَلْخَلة أو تكثيف. كُلّ الأشياء تُوجد، ولها ما لها من خصائص، وتكفّ عن الوجود عبر تكثيف الهواء وخَلْخَلته.

لماذا الاهتمام بميتافيزيقا ما قبل سقراط؟

هُناك سبب هامّ يُفسِّر لماذا اخترنا أنْ نعرض تصوّرات هؤلاء الفلاسفة اليونانيين. لقد كانت تَستخدم ضمنياً نظريتين عامّيتين شائعتين ما زال أغلبنا يستعملها إلى اليوم عندما نطلب أيَّ نوع من المعرفة العامة. إنّهم بَنَوْا استدلالاتهم بواسطة هاتين النظريتين العامّيتين بنفس الطريقة التي دأب بها الفلاسفة والعُلماء على الاستدلال منذ ذلك الحين. وتُبيِّن طريقة تحليلهم وتفكيرهم بشكل واضح المنطقَ الذي تنبني عليه الأسئلة الميتافيزيقية. إنّ منطق طلَب مَقُولات أعمّ في الطبيعة يُمكن أنْ تُطبَّق عليه دوماً مبادئ أعمّ لرصد سُلوك الأشياء في العالم.

إضافة إلى هذا، نشهد ميلاد أنواع من مبادئ التفسير في الفَلْسَفة الغربية. ماذا يُمكن أنْ تكون ماهية نوع شيء ما؟ هنا نجد الأجوبة الثلاثة الأكثر قاعدية: قد تكون مادة (أي نوعاً من المادة)، أو شكلاً، أو نَمُوذَج تغيُّر، أو هذه الثلاثة جميعها. هذه الأجوبة معقولة لأنّ الأشياء الفيزيائية القاعدية من حولنا مُكوَّنة من المادة وتُجلي أشكالاً ونَماذجَ تغيُّر.

لِننظُرْ إلى شجرة. ما الأمر الذي يجعل منها هذا النوع من الشيء الذي هو شجرة؟ لِنأخُذْ، أولاً، المادة. الشجرة مُكوَّنة من خشب. لو لم تكن مُكوَّنة من خشب، لو كانت من الحديد، مثلاً، لما كانت شجرة. وعليه، فكونُها من الخشب يُعَدّ جزءاً من ماهيتها، جزءاً مما يجعل من الشجرة شجرة. ولكن ليس كلُّ ما كان من خشب شجرة. ثانياً، وحتى نخطو خُطوة أبعد، ثَمّة شكل. للشجرة جِذع، وجُذور، وفُروع. لو لم يكن للشجرة هذا الشكل، لو كانت كُروية الشكل، مثلاً، لما كانت شجرة. وعليه، فإنّ الشكل يُعَدّ بدوره جُزءاً من ماهيتها، أيْ مما يجعل منها شجرة. ثالثاً، لِننظُرْ إلى نَماذج التغيُّر. الأشجار تنمو، إذ تتحوَّل من بُذور، لتصير شتلات، ثم أشجاراً ناضجة، وبعد ذلك تموت وتسقط. لو لم تفعل ذلك لما كانت أشجاراً. وبذلك، فإنّ نَمُوذَج التغيّر يَندرج بدوره في ما يجعل من الشجرة شجرة. وبإيجاز، فما نعنيه بالماهية في حالات بسيطة وواضحة مثل حالة الشجرة هو، على الأقل، المادةُ والشكلُ ونَمُوذَجُ التغيّر.

ما قام به فلاسفة الطبيعة ما قبل سقراط هو أخذ مظاهر الماهية وسحبها تكرارياً على أعمّ المَقُولات اعتماداً على النظريتين العامّيتين للأنواع العامة

وللماهيات. وقد طُبِّقَ نفسُ الشكل منذ الاستدلال في الفَلْسَفة وفي العلم منذ ذلك الحين. ومن الصعب أنْ نتصوَّر كيف كانت ستقوم الفَلْسَفة أو العلم بدونهما.

سؤالُ الوجودِ الغريبُ

دَعونا نتوقّفْ ونُقيّم الأمور لِلحظة. لن نُقيِّم هذه الاستعارات والنظريات العامّية عند العلماء-الفلاسفة الأوائل قبل سقراط فَحَسْب، ولكن سننظُر أيضاً في تلك الغرابة التي تَسم السؤال الذي كانوا يطرحونه -سؤال طبيعة الوجود. بالنسبة لجُلِّ من ليسوا فلاسفة، يبدو سؤال "ما الوجود؟" غريباً جداً. إنّنا لا نرى أنفسنا، في آخر المطاف، نُجرِّب "الوجود" ونطلب في نفس الآن معرفةً عما يكون. إنّنا، بالأحرى، نُجرِّب الكراسي، والأشجار، والناس، والأحداث الطبيعية، واللُّغة، وما يقوم به البشر من أعمال. نعتبر الكراسي والأشجار، وحتى الناس، ذات ماهيات تجعل منها تلك الأنواع من الأشياء التي تُمثّلها. وقد نُخمِّن حتى في ما يجعل منا بشراً، أيْ في ماهية البشرية أو الإنسانية. ولكننا لا نخرج عن السؤال عن ماهية الوجود.

لكي نطرح هذا السؤال علينا ألّا نسلِّم فَحَسْب بالنظريات العامّية حول قابلية الإدراك، والماهيات، والأنواع العامة، بل علينا أنْ نُسلِّم بالخصوص بالنظريَّة العامّية للمَقُولة الشاملة لكُلِّ شيء. بعبارة أُخرى، علينا أنْ نُقيّم مُسلَّمتين مُتفائلتين: أولاً، أنّ ثَمّة سبباً يُفسِّر لماذا تُوجد الأشياء كما تُوجد؛ وثانياً، أنّنا نستطيع أنْ نعرف هذا السبب. إذا أقام المرء هاتين المُسلَّمتين، ستكون ماهية الوجود هي السبب النهائي والأخير الذي يُفسّر لماذا تُوجد الأشياء كما تُوجد. وبالتالي، فإنّ ماهية الوُجود، بالمعنى الضيِّق، تُفسّر لماذا تُوجد الأشياء كما تُوجد.

يُطبِّق العديد من الناس فِعلاً المُسلَّمتين المُتفائلتين اللتين تقولان إنّ هناك سبباً يُفسِّر لماذا تُوجد الأشياء كما تُوجد، وأننا نستطيع معرفة ذلك، وخاصة أولئك الناس الذين يؤمنون بإله واحد كما هو معروف تقليدياً. والعديد من الناس الآن ما زالوا يطرحون أسئلة عن الوُجود وعن ماهية الوُجود، ولكن هذه الأسئلة الميتافيزيقية تتّخذ شكلَ أسئلة عن الإله وعن طبيعة الإله. والسبب في ذلك أنّ

الإله يُتصوَّر استعارياً في أغلب المجال التيولوجي هو الوُجود، وتُتصوّر طبيعة الإله على أنها ماهية الوُجود. وأغلب من يُؤمنون بالإله يُؤمنون أنّ كُلَّ شيء يُوجد كما يُوجد بسبب طبيعة الإله. إن النظريَّة العامّية للمَقُولة الشاملة لكل شيء نظريَّة حيّة بشكل كبير في الدِّين المعاصر.

مُهمة الميتافيزيقا

رأينا كيف أسهمت النظريات العامّية التي ناقشناها هنا -نظريات قابلية إدراك العالم، والماهيات، والأنواع العامة، والمَقُولة الشاملة لكُلِّ شيء- في بروز ذلك التقليد الميتافيزيقي الكبير في الفَلْسَفة الغربية. وإذا كانت العلوم الخاصة تبحث عن فَهْم ماهية بعض المظاهر الخاصة للوُجود، كالمادة، أو الحياة، أو الذِّهن، أو غير ذلك، فإنّ الميتافيزيقا تُنَصِّب نفسَها باحثة عن المطلب الأسمى لكُلِّ شيء، أيْ عن فَهْم طبيعة الوُجود ذاته.

غير أنّ الوُجود، كما رأينا، لا يُعرَّف ولا يُحدَّد إلا من خلال هذه النظريات العامّية الأربع. والنظريتان الأكثر أهمية من هذه النظريات هما نظريتا الماهيات والمَقُولة الشاملة لكُلِّ شيء؛ فبدُونهما لا يُمكن بناء تصوُّرنا لمفهوم الوُجود المُجرَّد. وفي الواقع، العديد من الفَلْسَفات المُضادّة للميتافيزيقا في القرن العشرين تتحدَّد من خلال إنكار صحة هذه النظريات العامّية. علينا أنْ نُوضِّح أيضاً أنّ نتائج العِلم المعرفي المُجسَّد التي نُركِّز عليها في هذا الكتاب لا تتلاءم مع هذه النظريات العامّية.

ولكن، إذا تَبَنَّيْتَ النظريات العامّية الأربع، فستنشأ إذّاك استراتيجية عمل وفق الميتافيزيقا. ما دام كُلُّ شيء في تجربتنا الحِسّية زائلاً ومُتبدِّلاً، في حين أنّ الوُجود سرمدي وغير مُتبدِّل، فقد ذهب بعض الفلاسفة ما قبل سقراط إلى أنّ معرفة الوُجود لا يُمكن أنْ تنبني كُلّية على التجربة الحِسّية. عِوَض هذا، ينبغي البحث فيما وراء عالم تجربتنا الحِسّية (عالم الصَّيرُورة) وسَبْر أغوار عالم الوُجود الذي يُشكِّل أساسَ ما نُجرِّبه وما يجعله مُمكناً.

كيف يُمكننا معرفة الوُجود نفسه؟ إحدى الاستراتيجيات المُمكنة، والتي استخدمها فلاسفة الطبيعة الميليسيون، أنْ نزعم أنّ الوُجود يُعبِّر عن نفسه بشكل

أوضح في بعض الظواهر مُقارَنةً بظواهر أُخرى. تكمن المُهمة إذن في القبض على الوُجود من خلال هذه الظواهر حيث ماهية الوُجود أبْدَه وأوضح. ثَمّة إمكان آخر، وهو الإمكان الذي تبنّاه بارميندس Parmenides وزينون Zeno، وذلك بإعطاء الأسبقية للاستعارة الشائعة: **الأفكار أشياء**، وتوسيعها بصورة طبيعية لنتصوَّر استعارياً **التفكيرَ وُجوداً**، واعتبار هذه الاستعارة حَرْفية. تبعاً لما نُسلِّم به من كوننا نعرف تفكيرنا أفضل من الظواهر الخارجية، نحصل على نتيجة أنّ الوُجود يكشف عن ذاته بوضوح في التفكير، وليس في أيِّ ظاهرة فيزيائية. في كِلتا هاتين الحالتين، تكمن الاستراتيجية العامة في العُثور على شيء آخر يُقبَض عليه بصورة أكثر مُباشَرة، ويُفهَم بشكل أحسن، لكي نستخدمه في فَهْم الوجود.

هذه الاستراتيجية العامة هي أساس افتراضنا أنّ ميتافيزيقا ما قبل سقراط (وكُلّ البحث الميتافيزيقي، في النهاية) تنبني على الاستعارة وعلى النظريات العامّية. وقفنا على طبيعة النُّسوخ الاستعارية لتصوُّرات الوُجود التي انتشرت منذ طاليس وأنكسمندر وأنكسمنس. وفي كُلِّ حالة من هذه الحالات، يستند المنظور الاستعاري على زعم من هذا القَبيل: الوُجودُ يُعبِّر عن نفسه بصورة أكمل في ظواهر من نوع س، حيث تُفهَم س بشكل مُلائم جداً. وهكذا يُمكن استخدام س من أجل فَهْم الوُجود عامةً، عبر استعارة من قَبيل: **ماهية الوجود هي س**. كُلّ الطُّرق التي نبني من خلالها تصوُّر ماهية الوُجود اعتماداً على شيء آخر إنما هي استعارة تصوُّرية نفهم عبرها شيئاً عاماً، وهو الوُجود هنا، من خلال شيء مخصوص من أشكال الوُجود.

يُبيِّن تحليلنا أنّ المشروع الفعلي للميتافيزيقا -فكرة فَهْم الوُجود والعُثور على ماهية الوُجود- ينبني على النظريَّة العامّية ويُحدَّد بالاستعارة. ولهذا اقتضاءٌ عميق في فَهْمنا للمشروع الفَلْسَفي الميتافيزيقي. إنّ المجال الهدف بالنسبة للاستعارات الميتافيزيقية النهائية، وهو الوُجود، عبارة عن إبداع تصوُّري، عن نِتاج للنظريَّة العامّية للمَقُولة الشاملة وباقي النظريات العامّية التي ترتكز عليها. إنّ الشخص الذي يُؤمن بكُلِّ هذه النظريات العامّية سيُسلِّم، بطبيعة الحال، بأنّ عالَـم الوجود واقعي، وأنّ مشاكل الميتافيزيقا (المرتبطة بطبيعة الوُجود) مشاكل واقعية. وأولئك الذين لا يُؤمنون بإحدى هذه النظريات العامّية أو بها كلّها

سيعتبرون عالَــم الوُجود بناءً تخييلياً، وبذلك سيعتبرون مُشكل الميتافيزيقا (مُشكل الوُجود) مشكلاً زائفاً. لقد أنشأت ميتافيزيقا ما قبل سقراط التقليدَ الميتافيزيقي الغربي بناء على هذه النظريات العامّية، تحديداً، وبناءً على اعتبار أيِّ حُكم استعاري من قَبيل "ماهية الوجود هي س" حُكماً حَرْفياً.

هيراقليطس

باتّخاذنا لكُلِّ هذا خَلْفيةً، يُمكننا أنْ نلتفت الآن إلى الفيلسوف الذي يُعتبر، بدون شك، الفيلسوف الأشدّ إبهاماً وإلغازاً من مُفكّري اليونان الأوّلين. لقد وظّف هيراقليطس أحكاماً غير مألوفة، وغير مُتوقَّعة، ومُفارِقة، الهدفُ منها صدمُ مُواطنيه الإفسوسيين (Ephesians) وإثارة وعيهم بالوُجود. لقد أحسّ أنّهم كانوا دُوغمائيين وطائشين ولا يُمكن أنْ يُثير انتباههم ويدفعهم نحو التبصُّر إلا الأحكام الأشدّ مُفارَقة، والتي ترفع التحدِّي في وجه ما يحملونه من أفكار. لا نزعم، في ما يلي، أنّنا سنُحيط بالقُوة البَلاغية الرفيعة لهيراقليطس، كما أنّنا لا نستطيع أنْ نُحافظ على ذلك الغُموض الغنيّ والمُثير الذي منح الحياة لأقواله. نسعى، بالأحرى، إلى وصف الاستعارات والنظريات العامّية التي تُبنين جُزءاً صغيراً، ولكنه مركزي، في استدلالات هيراقليطس.

رأى هيراقليطس أنّ مُشكِل الوُجود هو مُشكِل العثور على الثابت اللامُتغيّر الذي يكمن وراء التدفّق والجَريان المُتغيّر باستمرار للتجربة البشرية. وقد منح صوتاً شِعرياً للتغيّر المُلازم للحياة اليومية:

> كلُّ شيء يجري ولا شيء يَثْبُت؛ كلُّ شيء يـمضي ولا شيء يظلُّ مُستقراً.
>
> لا يُمكنك أنْ تسبح في النهر نفسه مرتين، ذلك أنّ مياهاً أُخرى وأُخرى لا تكفُّ عن التدفّق. (ج2، ويلورايت 1966، 70-71 Wheelwright).

المُشكِل الذي طرحه هيراقليطس كان كالتالي: يُفترَض أنّ الوُجود لا يتغيَّر، ومعرفة الوُجود، شأنها شأن أيِّ معرفة عامة، يُفترَض أنّها ثابتة. كيف يُمكن للوُجود، الذي لا يتغيَّر، أنْ يُعبِّر عن ذاته عبر الإدراكات والتجارب التي لا تكفّ عن التدفّق والجَريان؟

يستخدم الحَلُّ الذي اقترحه هيراقليطس النظريَّةَ العامّة للماهيات. لِننظُرْ،

مثلاً، إلى بَلُّوطة السّنديان. ثمة نَمُوذَج عام وثابت تتبعه كُلّ جوزة بَلُّوط في نُموّها حتى تصير سنديانة. كلُّ لحظة تغيُّر للبَلُّوطة إلى سنديانة هي لحظة من هذا النَّموذَج العامّ. وهذا النَّمُوذَج الثابت جُزء من طبيعة السّنديان؛ وبعبارة أُخرى، إنّه إحدى الخصائص الجوهرية التي تُحدِّد ما السّنديان.

وبصورة مُشابهة، كما يُبيِّن هيراقليطس، التغيُّرات المخصُوصة في الطبيعة عبارة عن أمثلة وتحققّات لنَماذج التغيّر الثابتة العامة هاتِه. وما هو حاسم هنا هو استخدام هيراقليطس غير المسبوق لنظريَّة عامّية موجودة لم تُطبَّق سابقاً إلا على أشياء ثابتة.

يُمكننا أنْ ننفذ إلى هذه النَّماذِج العامة للتغيّر من خلال دراسة التغيّرات الخاصة [التغيّرات التي تلحق الأشياء]. بواسطة ذلك، لا نُحيط بالتغيّرات الخاصة فَحَسْب، بل بنَماذج تغيّر تُشكّل الماهيات. وبذلك، فإنّ ماهية كُلّ نوع طبيعي في العالم تتحدَّد جُزئياً من خلال كيفية تغيُّر هذا النوع من الأشياء طبيعياً.

يُجاب على السؤال "ما ماهية الوجود؟" بالسؤال عما تشترك فيه كلُّ نَماذج التغيُّر الثابتة الخاصة. الجواب هو التغيّر ذاته. بما أنّها كُلّها نَماذج تغيّر خاصة، فإنّه ينتج عن ذلك، انطلاقاً من النظريَّة العامّية للأنواع الطبيعية، أنّ ما تشترك فيه عبارة عن نَمُوذَج تغيّر عام. هذا النَّمُوذَج هو ماهية الوُجود. وكما يقول هيراقليطس، "كلُّ الأشياء تحصل وفق هذا المبدأ العقلي (اللوجوس)" (ج2، ويلورايت 1966، 69). يتّخذ تصوُّر هيراقليطس للوُجود شكلَ استعارة لفهم الوُجود من خلال النَّماذِج التي تتحكَّم في التغيّر في العالم المُدرَك:

استعارة هيراقليطس:
ماهية الوُجود هي التغيّر

مجال المصدر: نَماذج التغيّر

مجال الهدف: مَقُولات الوجود

النَّسخ:

ماهية الوُجود هي التغيّر

ماهيّة كُلّ مَقُولة مخصُوصة عبارة عن نَمُوذَج تغيّر مخصوص.

بما أنّ نَماذج التغيّر ثابتة لا تتغيّر، فإنّها يُمكن أنْ تكون موضوعات معرفةٍ لا تتغيّر. وباعتبارها كذلك، يُمكن التقاطها بواسطة الذّهن. وعليه، ومع أنّ العالم في تدفّق وجَريان دائمين، فإنّه بإمكاننا أنْ نعرف ماهية الوُجود، التي هي التغيّر ذاته: "الحكمة واحدة - إنّها معرفة الذكاء الذي تُوجِّهُ به كلُّ الأشياء من خلال كُلّ الأشياء" (ويلورايت 1966، 79). هذا التصوُّر الذي يعتبر الوُجود تغيّراً ننتبه إليه حالياً، عندما نفهم الاستعارات والنظريات العامّية التي تستلزمها النظريَّة.

الفيتاغوريون

بالنسبة لفلاسفة الطبيعة الميليسيين، كانت بعضُ صِيَغ استعارة ماهية الوُجود هي المادة تُفسِّر لماذا تُوجد الأشياء كما تُوجد، اعتماداً على البُعد المادي للطبيعة. المُشكِل الأساس في هذا التصوُّر الميتافيزيقي أنّ النظر إلى ماهية الوُجود من خلال المادة وحدها يجعل من المستحيل التمييز بين مُختلف أنواع الأشياء التي تتكوَّن من نفس المادة ولكن لها أشكال مُختلفة. وكما اكتشف أنكسمنس، فإن الشكل مطلوب بدوره للتمييز بين أنواع الأشياء المخصُوصة.

اعتقد تلامذة العالِـم الرياضي فيثاغوراس أنّهم عثروا على تصوُّر للشَّكْل يجعل العالَـم عقلياً، أيْ يُفسِّر لماذا تُوجد الأشياء بتلك الخصيصات التي تتوفّر عليها. في الرياضيات، اكتشفوا مبادئ كُلّية للشكل اعتقدوا أنّه بإمكانها التمييز بين مُختلف أنواع الأشياء الفيزيائية. وهكذا بيّن الفيتاغوريون أنّ الأشكال الرياضية المخصُوصة تُشكّل ماهيات للأنواع المخصُوصة من الأشياء. أما الشكل الرياضي عامة، أيْ العدد، فينبغي أنْ يكون ماهية الوُجود.

ارتكازاً على الشهادة الأخيرة حول تعاليم الفيتاغوريين ومُمارساتهم، يُمكننا أنْ نتبيّن بُرهاناً ثانياً من طبيعة المعرفة، يقول إنّ العدد هو ماهية الوُجود. البُرهان كالتالي: على معرفتنا لماهية الوُجود أنْ تكون ثابتة لا تتغيَّر، والمعرفة الرياضية هي المعرفة الوحيدة الثابتة التي لا تتغيّر. وعليه، فإنّ معرفة ماهية الوُجود يجب أنْ تكون، في النهاية، معرفة رياضية. المعرفة الرياضية معرفة عن العدد. وبالتالي، فإنّ ماهية الوُجود هي العدد.

استعارة فيتاغوراس:
ماهية الوُجود هي العدد

مجال المصدر: العدد

مجال الهدف: الوُجود

النَّسْخ:

ماهيات المَقُولات المخصُوصة عبارة عن أعداد مخصُوصة

ماهية الوُجود عبارة عن عدد عامةً.

ويُلخِّص آخر الفيتاغوريين فيلولاوس Philolaus التصوُّر الفيتاغوري:

دليل المعرفة:

كلُّ ما نتمكَّن من التقاطه بواسطة الذِّهن ينبغي أنْ يُخصَّص بالعدد؛ ذلك أنّه يستحيل التقاط أيِّ شيء بواسطة الذِّهن أو التعرّف عليه بدون العدد (جزء 4).

دليل الواقع:

العدد هو الرباط الجامع المُسيطر والخالق بذاته، الذي يُحافظ على ثبات الأشياء الدائمة التي تُشكِّل الكون (جزء 23).

وقف الفيتاغوريون على تأكيد واسع لافتراضهم الاستعاري عندما عثروا على علاقة عددية في كُلِّ ما رأوه في الطبيعة. فالأعداد يُمكن استعمالها لقياس الأرض (الهندسة). والموسيقى يبدو أنّها تعمل وفق علاقات عددية (السلالم والدرجات، وتآلف النغمات، والوزن، والإيقاع، وطبقة الصوت أو درجة النَّغم). حتى السماوات يُعتقد أنّها تتحرّك في مسارات بالإمكان رصدها عددياً. والصحة هي التوازن المُلائم والمُتناسب بين العناصر.

حظيت فلسفة فيتاغوراس بدعم استعاري قوي في إطار النَّسَق التصوُّري الإغريقي. ثم جاءت الاستعارة الكبرى: **التفكير حساب رياضي**. في إطار هذه الاستعارة النَّسَقيَّة، تُعَدّ **الأفكار أعداداً**، و**التفكير حساباً** لهذه الأفكار-الأعداد، والخُلاصات المنطقية عمليات جمع حسابي. عندما تؤخذ هذه الاستعارة الحسابية

التي تنصبّ على الفكر مأخذ الجدّ، تُؤلّف مع بعض النظريات العامّية التي عرضناها آنفاً لإنتاج الاستعارة الفيتاغورية. إذا كانت الأفكار أعداداً، فإنّ كُلّ المعرفة الواقعية ستكون على شكل أعداد. وبذلك، فإنّ معرفة ماهية الوُجود لها شكل أعداد. وعليه، فماهية الوُجود يجب أنْ تكون هي العدد.

وعِلاوة على هذا، إذا كانت ماهية الوُجود هي العدد، فإنّها ماهية لامرئية -ماهية غير فيزيائية تتعالى عن الظواهر الفيزيائية. وهذا يعني أنّ دراستنا للرياضيات، واكتشاف الأشكال الرياضية في الأشياء الفيزيائية، تُمكّننا من القبض على ماهياتها المُجرّدة، وبالتالي فَهْم القُوى السببية غير الفيزيائية واللامرئية التي تتحكّم في وُجودنا.

هذا البُعد الباطني (غير العقلي) للفلسفة الفيتاغورية ما زال سارياً إلى الآن. فمن المألوف أنْ تجد مقالات في مجلات علمية شعبية تُحاول أنْ تُبيّن أنّ تناسُقَ بتلاتِ زهرةٍ يُشَكّلُ مُتتالية فيبوناتشي الرياضية، أو أنَّ سَعفَ النخيل يُمثّل بنية فراكْتالية fractal structure [هي تكرار البنية الهندسية إلى ما لا نهاية وإن اختلف المقياس، مما ينجم عنه تشابه الجزء والكل]. مثل هذه الوقائع تأسر الخيال الشعبي تحديداً، لأنّ نزعتنا الفيتاغورية العامّية المعروفة حاضرة بيننا بشكل قوي: إنّ رؤية بنية فُراكْتالية في سَعف النخيل هو بمثابة القبض على حقيقة باطنية. وبصورة مُشابهة، تستخدم الفيزياء النظريَّة، وخاصة في تقديمها الشعبي، نفس التقليد عندما تذهب إلى أنّ الماهية السببية للكون يُمكن العثور عليها في صِيَغ رياضية.

الميتافيزيقا الاستعارية ما قبل سقراط

دَعنا نُقيّم ما سبق. لقد حاولنا أنْ نُبيّن، وإنْ اعتمدنا الانتقاء، كيف طوَّر الفلاسفة ما قبل سقراط مذاهب ميتافيزيقية تتحدّد من خلال الاستعارة والنظريَّة العامّية. وفيما يلي النظريات العامّية التي يشترك فيها كلُّ الفلاسفة ما قبل سقراط:

النظريَّة العامّية لقابلية إدراك العالَم

للعالم مدلول نَسَقي، وبإمكاننا التوصّل إلى معرفته.

النظريَّة العامّية للأنواع العامة

كُلُّ شيء خاص هو نوع من الشيء.

النظريَّة العامّية للماهيات

لكُلِّ كِيان "ماهية" أو "طبيعة"، أيْ له مجموعة من الخصائص التي تجعل منه ذلك النوع من الأشياء، وهو ما يُعتبر مصدراً سببياً لسلوكه الطبيعي.

النظريَّة العامّية للمَقُولة الشاملة

ثمة مَقُولة لكُلِّ الأشياء التي توجد.

سنرى لاحقاً أنَّ أفلاطون وأرسطو يشتركان بدورهما في ذلك. فهذه هي النظريات العامّية التي تُخصِّص مُجتمعةً مشروع الميتافيزيقا اليونانية وتُضفي بُعداً محسوساً على سؤال: "ما ماهية الوجود؟". والجواب على هذا السؤال استعاري.

نذهب هنا إلى أنَّ أيَّ جواب على سؤال من هذا القَبيل سيكون جواباً استعارياً بالضرورة. فالاستعارة مظهر ضروري في أيِّ نظريَّة فَلْسَفية، ذلك أنَّ النظريات الفَلْسَفية تستخدم الموارد التصوُّرية البشرية والأنسِقة التصوُّرية، وكُلّها تتطلَّب عدداً من الوسائل الخيالية، وخاصة الاستعارة.

إنّ استعارات ما قبل سقراط التي تنصبّ على الوجود مُفيدة حقاً، ذلك أنّها تُغطّي أغلب الآراء الميتافيزيقية الكُبرى التي ما زلنا نحتفظ بها إلى الآن. بالنسبة لفلاسفة الطبيعة الميليسيين، **ماهية الوُجود هي المادة**. بالنسبة لهيراقليطس، **ماهية الوُجود هي التغير**. بالنسبة للفيثاغوريين، **ماهية الوُجود هي العدد**.

ويُمكن توسيع هذا النوع من التحليل ليشمل كُلَّ ما جاء قبل سقراط. بالنسبة لبارميندس وتلميذه زينون، **ماهية الوُجود هي الصورة المنطقية للفكر**. وبالنسبة لديموقريطس ولوسيبوس، ذويْ النَّزعة الذرّية، **ماهية الوُجود هي الذرّات والفراغ**. وبالنسبة للسُفسطائيين، مثل بروطاغوراس، **ماهية الوُجود هي المَظهر**.

عثرنا في فَلْسَفة ما قبل سقراط أيضاً على الاستعارات الثلاث الكبرى

للوُجود التي نحملُها معنا إلى الآن: **الماهية هي المادة، والماهية هي الشكل، والماهية هي نَمُوذَج التغيّر**. هذه الاستعارات تُحدِّد ذا النَّزعة المادية، وذا النَّزعة الشكلية (أو الشكلاني)، وميتافيزيقا السَّيرُورة؛ ولكُلٍّ منها صِيَغ مُعاصرة.

لم تكنْ استعارات الوُجود هاتِه، والنظريات العامّية التي تستلزمها، بحاجة إلى وقت طويل لكي تترسَّخ في التَصوُّر الإغريقي العام. وفي أعمال أفلاطون وأرسطو، عثر هذا الـتصوُّر على تعبيره التام والواضح. ونجد عند أرسطو أخيراً صياغة لهذه الـمذاهب التي استمرّت إلى الآن.

17

أفلاطــون

كان أفلاطون مُنشغلاً طَوال مسيرته الفَلْسَفية، وبصورة مُتكرِّرة، بطبيعة المعرفة العقلية. كان رصدُه لهذه المعرفة يستخدم النظريات العامّية الأربع الكبرى -نظريَّة قابلية إدراك الوجود وتَعَرُّفِه، ونظريَّة الأنواع العامة، ونظريَّة الماهيات، ونظريَّة المَقُولة الشاملة لكُلِّ شيء- التي وقفنا على كيفية اشتغالها في فَلْسَفة ما قبل سقراط.

وقد عبَّر أفلاطون عن انشغاله بما تعنيه معرفتنا بشيء من الأشياء حتى في مُحاورته المُبكّرة جداً، أتيفرو (Euthyphro)، التي يـخوض فيها سقراط في طبيعة الورَع البشري، الذي يعتبره عملاً حسناً. ولأنَّ الشاب أتيفرو المغرور يعتبر نفسه وَرِعاً، فقد أعطى سلسلة من التعريفات المُتتالية للوَرع، وقد رأى سقراط أنَّ كُلَّ تعريف من هذه التعريفات ليس مُلائماً بوجه من الوُجوه الهامة. يقول تعريف أتيفرو الأول للوَرع: "أنْ تفعل ما أفعله الآن، أنْ تضطهد مُرتكب الإثم" (5e). ويردّ سقراط بمُطالبته الكلاسيكية بتعريف صحيح يكون بمثابة الشكل -أو الماهية- للوَرع ذاته، وألا يكتفي بالتذّرع بمثال مخصوص يُشكِّل فعلاً من الأفعال الوَرِعة:

> تَذكَّر أنّني لم أدْعُكَ لتقول لي فعلاً أو فعلين من الأفعال الوَرِعة المُتعدِّدة، ولكن ذلك الشكل الذي يجعل كُلَّ الأفعال الوَرِعة وَرِعة، فقد اتفقتَ على أنَّ كُلَّ الأفعال غير الوَرِعة غير وَرِعة وكُلّ الأفعال الوَرِعة وَرِعة انطلاقاً من شكل واحد، ألا تتذكر؟ (6d).

عندما يـدعو سقراط إلى أنَّ التعريف ينبغي أنْ يُعطي الشكل الذي يجعل من شيء ما ذلك النوع من الشيء، يستخدم ضِمنياً النظريتين العامّيتين للأنواع العامة وللماهيات.

(1) النظريَّة العامّية للأنواع العامة: يُذكِّر سقراط أتيفرو باتفاقهما أنّ "كُلّ الأفعال غير الوَرعة غير وَرعة، وأنَّ كُلّ الأفعال الوَرعة وَرعة". كُلُّ فعل وَرِع مخصُوص ينبغي أنْ يكون مثالاً وتحقُّقاً من النوع الأعمّ لهذا الشيء، أيْ الوَرَع.

(2) النظريَّة العامّية للماهيات: ينبغي أنْ يُوجد شيء واحد مُعيّن تشترك فيه كلُّ أمثلة الأفعال الوَرعة: "الأفعال الوَرعة وَرعة انطلاقاً من شكل واحد"، وهو الماهية التي تشترك فيها وتجعلها كُلّها أفعالاً وَرعة. إنّ مَقُولة "الورَع" تُعرَّف بمجموعة من الخصائص التي تمتلكها كُلُّ الأفعال الوَرعة. ويُواصل سقراط: "قُلْ لي إذن ما هذا الشكل ذاته، الذي قد أُمعن فيه النظر، وأستخدمه نَمُوذَجاً، قُلْ إنّ فعلاً من أفعالك أو من أفعال غيرك هو من النوع الوَرع، وإنْ لم يكنْ كذلك قل إنّه ليس كذلك" (6e). إنّ معرفة الوَرع هي معرفة ما الخصائص المُجتمعة التي ينبغي أنْ تكون حاضرة بالنسبة لفعل ما لكي يكون وَرِعاً.

يُـوسِّع أفلاطون، في عدد من المُحاورات الشهيرة في **الجمهورية**، هذا التصوُّر للمعرفة بكيفية تُظهِر اقتضاءاته الميتافيزيقية. في الجمهورية 4، يتحاور سقراط مع غلوكون حول الفَرْق بين الفيلسوف -"مُحِبّ الحكمة" الذي يسعى وراء المعرفة العقلية- والشخص الذي ينشغل بالظُّنون فَحَسْب، والذي لا يمتلك أيّة معرفة أصيلة (وحقة). يبدأ سقراط ببسط النظريَّة العامة للأشكال التي وقفنا على عمليتها في مُحاورة أُتيفرو، ثم يُسلِّم ضِمناً بنفس النظريتين العامّيتين اللتين سُقناهما أعلاه:

> "وبالنسبة للعادل والظالم، الخيِّر والسيِّء، وكُلّ الأفكار أو الأشكال، تنطبق نفس الأحكام: كُلٌّ منها هو في حدِّ ذاته واحد، ولكن بمُوجب صِلاتها بالأفعال والمجموعات، وببعضها البعض، يرد كُلٌّ منها أينما كان بمظاهر مُتعدّدة" (476a).

بعبارة أخرى، تُـحدَّد العدالة بماهية مُفرَدة. ثمّة العديد من الأفعال العادلة المخصُوصة، ولكنها تشترك كلّها في نفس الماهية (تُسمّى هنا "شكلاً").

يذهب سقراط، مُرتكزاً على مذهب الأشكال عنده، إلى أنّ الفيلسوف وحده هو الذي يسعى إلى المعرفة، ليس من خلال الانكباب على تعدّد الأشياء

المُدرَكة، ولكن باستخدام العقل من أجل تبيُّن الأشكال النهائية (الماهيات) التي ينبني عليها تعدُّد الأشياء. مثلاً، لا يبتهج الفيلسوف "للنغمة الجميلة والألوان والأحجام ولكُلِّ الأشياء التي يتشكَّل منها الفنّ". إنّ الفيلسوف، بالأحرى، "يعترف فكرُه بالجمال في ذاته، ويستطيع أنْ يُميِّز الجمال في ذاته عن الأشياء التي تُسهم فيه، ولا يفترض أنّ ما يُسهم فيه هو الجمال، أو أنّ الجمال هو ما يُسهم فيه" (476d).

بعد هذا يذهب سقراط إلى أنّ المعرفة الفَلْسَفية، أيْ ما يَعرف الفيلسوف، ينبغي أنْ تكون بالضرورة معرفة للوُجود، أو بعبارة أُخرى، معرفة ما يُوجد:

سقراط: هل هو (ما يُعرف) شيء موجود أم غير موجود؟
غلوكون: هو ذاك. كيف يُمكن لذاك الذي لا يُوجد أن يُعرَف؟
سقراط: نحن واثقون من ذلك بما يكفي. ولكن، حتى إنْ كان علينا فحص ذلك من كُلِّ وِجهات النظر، فهل ذلك الذي يُوجد كُلّيةً هو القابل للمعرفة كُلّيةً، وذاك الذي لا يُوجد هو الذي لا يقبل أنْ يُعرَف بأيِّ وجه؟ (477a).

توصَّل سقراط إلى إقناع غلوكون بأنَّ المرء لا يُمكن أنْ يعرف إلا ما يُوجد. لا يُمكن أنْ تحصل معرفة ما لا يُوجد. وهذا هو ما قاد إلى النتيجة المُباشرة من أنّ الواقع له بنية عقلية يُمكن معرفتها، ما دام "ما يُوجَد كُلّيةً، يُعرَف كُلّيةً".

وقد أجبر منطق هاتين النظريتين العامّيتين سقراط على تبنّي ذلك المنظور الذي يبدو معزولاً وغريباً من أنّ الظن، الذي يُعتبَر شيئاً بين المعرفة والجهل، ينبغي أنْ يكون "موضوعه" شيئاً لا هو موجود ولا هو غير موجود: "وبما أنّ المعرفة تتّصل بما يُوجد، والجهل بالضرورة بما لا يُوجد، فإنّه بالنسبة لما يقع بينهما (أي الظن)، ينبغي أنْ نبحث عن شيء بين الجهل والعلم، إنْ وُجد شيء كهذا" (477a، المعقوفان من عندنا).

يرتكز استدلال أفلاطون على استعارتي **الأفكار أشياء** و**المعرفة رُؤية**. وبعد ذلك يُوسِّع هاتين الاستعارتين لتشكيل استعارة مُركَّبة جديدة، وهي استعارة **درجات الوجود**، حيث نجد توافقاً بين درجات المعرفة ودرجات الوُجود: إذا كانت المعرفةُ رُؤيةً لموضوع، وأنت ترى كُلَّ ما يوجد، فإنّ درجة معرفتك تتوقّف

على وجاهة الموضوع. المعرفة الحقيقية رُؤية ذهنية لموضوع حقيقي. والمعرفة الضعيفة رُؤية ذهنية لموضوع ضعيف. والجهل رؤية ظاهرية لموضوع لا يُوجد. الشخص الذي يعرف يرى موضوعاً وجيهاً (ما يُوجد). والشخص الجاهل لا يرى موضوعاً بالمرّة (أي يرى "ما لا يُوجد"). ولكن الشخص الذي يظنّ يرى فقط بعض ظلال موضوع لا هي تُوجد ولا هي لا تُوجد: "وبذلك، فلا ما يُوجد ولا ما لا يُوجد هو موضوع الظنّ" (478c).

لقد وسَّع أفلاطون مفهوم الموضوع الفيزيائي، الواقعي، بحيث يُمكن أنْ تُوجد موضوعات من الواقع الوسيط. ولا يرجع مُشكِل الإدراك البصري الغامض إلى الرُّؤية (التي تُعتبَر معرفة استعارياً)، ولكن إلى الموضوعات ذاتها. وبذلك فمجموع شِبه الموضوعات هاتِه يُتصوَّر الآن استعارياً بوصفه "عالَـماً"-عالَـم الصَّيرُورة. لماذا "الصَّيرُورة"؟ لأنّه إذا جاء شيء ما إلى الوُجود، فإنّه يمرّ من هذا العالـم، ولذلك فهو لا يوجد هنا تماماً. هنا يستخدم أفلاطون الاستعارة المُتداولة: **الوجود هو التموقُع هنا**: الأشياء تأتي إلى الوُجود وتخرج منه (أو تغادره). يُسمّي أفلاطون المكان الذي "تتموقع" فيه الأشياء الموجودة: عالَـم الوُجود؛ وعالَـم الصَّيرُورة هو نِطاق الفضاء الاستعاري حيث "تتموقع" استعارياً الأشياء التي هي في طور "الـمجيء إلى الوُجود". في الاستعارة، يقع عالـم الصَّيرُورة بين الوُجود واللاوُجود، ما دامت الصَّيرُورة، تَبعاً للاستعارة، انتقالاً من اللاوُجود إلى الوُجود. تقتضي هذه الاستعارات معاً استعارة **درجات الوُجود** لأفلاطون، التي تقول إنّ للواقع درجات بالنسبة للموضوعات. وكما رأينا، تنشأ درجات المعرفة من خلال التأليف بين استعارة **درجات الوُجود** واستعارة **المعرفة رُؤية**: تتوقّف درجةُ معرفتك بدرجة وُجود موضوع المعرفة. وهذا يُقيم تعالُقاً بين درجات الوُجود ودرجات المعرفة.

من خلال استخدام استعارة **المعرفة رُؤية** مرة أُخرى، يتساءل أفلاطون عما نعرفه أفضل. ما يُمكن أنْ نعرفه أفضل، تَبعاً لمنطق الاستعارة، هو ما يُمكن أنْ يراه الذِّهن أفضل، أيْ الأفكار. وبما أنّه، تَبعاً لاستعارة **درجات الوُجود**، هذه الأشياء التي نعرفها أفضل هي الأكثر واقعية، فإنّ أفكارنا عن الموضوعات الفيزيائية هي الأكثر واقعية من أيِّ شيء آخر. إنّ الأفكار، التي تحضر بشكل

مُباشر في الذِّهن، لها واقعية أكبر من الموضوعات نفسها، والتي ليس لها ذلك. وكما رأينا، الموضوعات ذاتها هي أكثر واقعية من صُور الموضوعات. وتقتضي هذه الاستعارات مُجتمعةً سُلَّمِيةً للواقعية، حيث الأفكار أعلى درجات الواقعية -أي الأكثر وُجوداً- تليها الموضوعات الفيزيائية، والصُّور، والظلال، وانعكاسات الموضوعات أو الأشياء، وهي التي لها أدنى درجة من الوُجود.

استعارة الماهيات أفكار

يَعتبر التصوُّر الاستعاري ماهيات الأشياء في العالم أفكاراً يُدركها الذِّهن؛ وهذا التصوُّر مركزي في ميتافيزيقا أفلاطون. تُورِد استعارةُ **الماهيات أفكار** الذِّهنَ والعالَم معاً، وبذلك تجعل معرفة مُعيّنة للعالم معرفة مُمكنة: نعرف ماهيات الأشياء في العالم لأنّنا نعرف أفكارنا مُباشَرة.

لم يقمْ أفلاطون باستغلال استعارة يومية هُنا. إنّه، بالأحرى، يبني بوعي استعارة لاستخدامها فَلْسَفياً، أيْ ليُفسِّر كيف تكون المعرفة مُمكنة.

تُعَدّ اقتضاءات هذه الاستعارة، إذا أخذنا بعين الاعتبار استعارات أفلاطون الأخرى، اقتضاءات لافتة: أولاً، إذا كانت الماهيات أفكاراً، فإنّها لا يُمكن أنْ تكون مادة في الطبيعة، وبذلك ينبغي أنْ تكون أشكالاً. ومن هُنا مفهوم الشكل الأفلاطوني المعروف. إنّ ماهية كُرسي هي شكل الكُرسي. ثم، كما تقول النظريَّة العامّية للماهيات، الماهيات كِيانات واقعية. وفقاً لهذه الاستعارة، الذِّهن يُمكنه القبض على الأفكار والنظر إليها، وإذا كانت ماهيات الأشياء في العالم أفكاراً، فإنّ الذِّهن يُمكنه أنْ يقبض على ماهيات الأشياء وينظر إليها. فبمُوجب هذه الاستعارة، تُعَدّ ماهية الكُرسي هي فكرة الكُرسي.

استعارة الماهيات مُثُل

تُقِرّ اللِّسانيات المعرفية بوجود أنواع مُختلفة من الأنماط النَّمُوذَجية للمَقُولات التصوُّرية. هُناك، مثلاً، نمط نَمُوذَجِي يُشكِّل ما نعتبره نَمُوذَجياً، نعرف من خلاله رجل السياسة النَّمُوذَجي، مثلاً، أو السيارة المُستعملة النَّمُوذَجية. وثَمّة نمط آخر من الأنماط النَّمُوذَجية، وهو المثالي -وهو أفضل مثال في المَقُولة

والمقياس الذي نحتكم إليه للحُكم على كُلّ عناصر المَقُولة. ونعلم أنّ هناك فرْقاً كبيراً بين الزوج النَّمُوذَجي والزوج المثالي! وماهية النَّمط النَّمُوذَجي عبارة عن نوع ثالث. إنّ ماهية مَقُولة من المَقُولات هي مجموع الخصائص المُحدَّدة، تلك الخصائص التي تجعل من شيء ما ذلك النوع من الشيء. مثلاً، ما يجعل من شخص زَوْجاً (ماهيةَ كَوْنِهِ زَوْجاً، أو الخصائص المُحدَّدة) مُختلف جدّاً عما يجعل منه زَوْجاً مثالياً، أو حتى زَوْجاً نَمُوذَجياً. إنّ ماهية الأنماط النَّمُوذَجية والأنماط النَّمُوذَجية المثالية شيئان مُتباينان جداً.

لكن هذا ليس صحيحاً عند أفلاطون. يضمّ أفلاطون هذه الأفكار المُتمايزة إلى بعضها البعض عبر استعارة **الماهيات مُثُل**. ويستخدم أفلاطون في استدلاله هذه الاستعارة ويضمّها إلى استعارة **الماهيات أفكار**. وتنجُم عن هذا عِدّة أمور. ينجُم عنه، أولاً، أنّ ماهية شيء ما هي المِثال الأفضل لهذا الشيء، والمقياس الذي نَقيس من خلاله كُلَّ الأشياء الواقعية (مهما صغرت). ثانياً، بما أنّ الماهيات أفكار، فإنّه ينجُم عن ذلك أنّ فكرة الشيء الفيزيائي هي الصيغة المُثلى لهذا الشيء. وبذلك، فإنّ فكرة الكُرسي لا تُخصِّص ماهية الكُرسي فَحَسْب، بل تضع المعيار الذي على أساسه يتحدَّد ما هو كُرسي. ولهذا يذهب أفلاطون إلى أنّ الشيء الفيزيائي -هذا الكُرسي المخصُوص- "يُحاكي" فكرة الكُرسي، التي تُعَدّ كذلك من المُثُل والماهيات.

ثمة تَبِعة أُخرى هامة لهذه الاستعارة لها أثر في ميتافيزيقا أفلاطون. لِننظُرْ إلى الأفعال الشُّجاعة والأفعال الجبانة. الشجاعة والجُبن قُطبان مُتعارضان في نفس السُّلَّم. الشجاعة إيجابية: إنّها من الأمور الحسنة، وهي من المُثُل التي نسعى إليها. ثَمّة ماهية للشجاعة؛ وتُحدَّد هذه الماهية، عبر هذه الاستعارة، مثال الفعل الشجاع. أما الجُبن، الذي يقع في القُطب السَّلْبي للسُّلَّم، فليس خيِّراً، وبذلك ليس من المُثُل. وبما أنّ الماهيات مُثُل، فإنّ الخصائص الإيجابية وحدها يُمكنها أنْ تكون ماهيات. وعليه، فإنّه لا ماهية للجُبن. لا يُوجد مِثال أفلاطوني للجُبن، لأنّ المُثُل يجب أنْ تكون خيِّرة. وبذلك، فالجُبن نقص -انعدام لماهية الشجاعة، غياب لشكل جوهري للوُجود يُميِّز الكائنات البشرية.

تُزوِّد استعارةُ **الماهيات مُثُل** أفلاطون بنظريَّة الأخلاق الفاضلة. إنّ ما تقوم

به استعارة الماهيات مُثُل هو ربط الميتافيزيقا بالأخلاق. الفضيلة ماهية إيجابية (وليست انعداماً لها)، وبذلك فهي من الـمُثُل. إنّ الكائن البشري المُتحقّق في تمامه يملك كُلَّ الخصائص الجوهرية التي تجعل الكائن البشري مثالياً (له مُثُل). وبالنسبة لأفلاطون، الشخص الوَرِع، أيْ الشخص الفاضل الذي يقوم بأفعال خَيِّرة، إنما يُنجز بذلك أحد المُثُل التي يتحدَّد عبرها الكائنُ البشري. معنى ذلك أنّه يُحقّق إحدى الماهيات التي تجعل من الكائن البشري بشراً. أما اللص أو الجبان، فبافتقارهما لأحد المُثُل المُميِّزة للكائن البشري، إنّما يفتقران أيضاً إلى إحدى الماهيات التي تجعل منا كائنات بشرية. وبذلك، فإنّ الافتقار إلى الفضيلة يجعل المرءَ أقلَّ بشرية.

أفكار أفلاطون عن الخير

لِنُحاولْ إيجاز نَسق أفلاطون التصوُّري: إنّه يتضمّن النظريات العامّية التالية: قابلية إدراك العالَم وتَعرُّفِه، والأنواع العامة، والماهيات، والمَقُولة الشاملة. وهذه النظريات تُخصِّص مُجتمعة سُلّمية المَقُولات التي تبدأ من الظلال، والتأمّلات والظُّنون، وصُور الأشياء في الأسفل، صُعوداً نحو الأشياء المحسوسة الخاصة في الوسط، ثم كُلّ الطرق التي تُؤدي إلى الوُجود نفسه في القِمّة. كما أنّها تُخصِّص سُلَّمية من الماهيات التي تُوافق المَقُولات، حيث تقع ماهية الوُجود في القِمّة.

يستخدم أفلاطون أيضاً بعض الاستعارات المُتداولة: **المعرفة رُؤية، والأفكار موضوعات، والوُجود هو التموقُع هُنا.** ويؤلِّف بين هذه الاستعارات فيشتقّ منها استعارته: **درجات الوُجود.** وأخيراً، لأفلاطون استعارتان أصيلتان يبرز من خلالهما التجديد الذي جاءت به فَلْسَفته: **الماهيات أفكار والماهيات مُـثُل.** هاتان الاستعارتان واستعارة **درجات الوُجود** استعارات من توقيع أفلاطون. إنّها تُعطي لميتافيزيقاه طابعها المُميِّز.

انطلاقاً من هذا النَّسَق التصوُّري، يُمكننا اشتقاق الغنى التام لميتافيزيقا أفلاطون. وبإمكاننا الآن أنْ نُدرك ونُظهِر ذلك المنطق الذي يثوي خلف الأفكار الميافيزيقية الأكثر إبهاماً وإلغازاً عند أفلاطون: فكرة الخير.

ومن خلال النظريات العامّية: الأنواع العامة، والماهيات، والمَقُولة الشاملة، يُمكننا أنْ نبني سُلَّمية صاعدة يقع فيها الوُجود فوق المَقُولات الأخرى للأشياء الموجودة، وماهية الوُجود فوق ماهيات الأشياء الموجودة. ولكن أفلاطون يسير بهذه السُّلّمية خُطوة أخرى إلى الأمام مُقارَنةً بالفلاسفة ما قبل سقراط. فقد لاحظ أنّ الماهيات ذاتها عبارة عن أشياء مخصُوصة في العالم وبذلك كَوَّنَ (من خلال النظريَّة العامّية للأنواع العامة) مَقُولةً -مَقُولة الماهيات. إنَّ ماهية الوُجود ليست سوى عنصر من عناصر هذه المَقُولة التي تتضمّن كُلَّ الماهيات. مَقُولة الماهيات هاتِه، ينبغي أنْ يكون لها، طبقاً للنظريَّة العامّية للماهيات، ماهية -ماهية الماهية. وبما أنّ **الماهيات أفكار**، فإنّ هذه الماهية ينبغي أنْ تكون فكرة. وعِلاوة على ذلك، فهي ليست واقعية فَحَسْب، إنّها الشيء الذي يتميّز بأكبر واقعية مُمكنة، ذلك أن الأشياء، بمُقتضى استعارة **درجات الوُجود**، تكون أكثر واقعية (تكتسب وُجوداً أكبر) كلّما اتّجهنا صُعوداً في السُّلَّمية، وماهية الماهية تُوجد في أعلى قِمّة السُّلَّمية. وعِلاوة على ذلك، بما أنّ **الماهيات مُثُل**، فإنّ هذه الماهية ينبغي أنْ تكون أيضاً من الـمُثُل، وهي أعلى الـمُثُل حقاً -الخير الأسمى. بما أنّ الماهيات أفكار، فإنّ الماهية الأعلى في الـمُثُل، الخير الأسمى، هي فكرة الخير.

وفق النظريَّة العامّية للماهيات، الماهية هي عِلّة سُلوك كُلِّ العناصر التي تنتمي إلى مَقُولتها. وبذلك، ففكرة الخير هي عِلَّة كُلِّ شيء. إنّها، أولاً، عِلَّة كُلِّ الماهيات، بما في ذلك ماهية الوُجود. وهي بذلك علَّة كُلِّ العِلَل. غير أنّ الأهم في كُلِّ هذا أنّ فكرة الخير هي الأَوْج المطلق في هذه السِّلسلة السببية. ويُمكننا أن نذهب إلى أعلى. لماذا؟ لأنّها، شأنها شأن ماهية الماهية، هي عِلَّة كُلِّ العِلَل؛ إذ لا يُمكن أنْ يكون لها، هي ذاتها، عِلّة أُخرى.

إضافة إلى ذلك، بما أنّ **الماهيات أفكار**، فإنّ فكرة الخير هي عِلّة كُلِّ الأفكار الأُخرى. وهي بذلك عِلَّة كُلِّ المعرفة. فأنْ نعرف فكرة الخير هو أن نعرف كُلَّ شيء:

> في منطقةِ ما هو معروف، آخر شيء يُمكن أنْ نراه ونراه بصُعوبة هو فكرة الخير، وعندما نراها فإنّها ينبغي أنْ تَدلّنا على الخُلاصة التي تقول إنّ ذلك

> حقاً هو عِلَّة كُلّ الأشياء الصائبة والجميلة؛ مُعلنة عن ميلاد الضوء في العالم المرئي، وخالقة الضوء نفسه في العالم المعقول إذ تغدو المصدر الأصيل للحقيقة والعقل، وكُلّ من تصرف بحكمة خُصوصياً أو عُمومياً ينبغي أنْ يكون قد توصَّل إلى رُؤية ذلك (517c).

لا يستقيم معنى هذه الفقرة إلا بمُوجب هذه الاستعارات. أولاً، تستعمل هذه الفقرة استعارة المعرفة رُؤية، وهي الاستعارة التي تجعل العالم الخاضع للمعرفة يُفهَم بوصفه عالماً مرئياً، وعِلّة المعرفة هي الضوء، وهو عِلّة الرُّؤية (والإبصار). تبعاً لهذه الفقرة، تُعَدّ فكرة الخير عِلّة كُلّ الأشياء وعِلّة كُلّ المعرفة. والسبب هو ما أوردناه سابقاً. لأنّ الماهيات هي في الآن ذاته أفكار ومُثُل، فإنّ ماهية كُلّ الماهيات الخاصة هي فكرة الخير. ولأنّ الماهيات عِلَل (تجعل الأشياء ما هي عليه)، فإنّ ماهية كُلّ الماهيات الخاصة هي سبب كُلّ شيء يُوجد كما يُوجد. ولأنّ الماهيات أفكار، فإنّ ماهية كُلّ الأفكار الخاصة هي عِلّة كُلّ الأفكار الخاصة.

إنّ فكرة الخير فريدة. إنّها عِلّة كُلّ الماهيات الخاصة، أيْ علّة كُلّ ماهيات الأشياء الفيزيائية الموجودة. كان أفلاطون حريصاً على تمييز فكرة الخير الفريدة عن الماهيات العادية، ماهيات الأشياء الموجودة. وحتى يُلحّ على هذا الفَرْق، ذهب إلى إنكار أنْ يكون الخير ماهية، رغم أنّه يلعب دور ماهية الماهيات في ميتافيزيقاه.

> إنّ موضوعات المعرفة لا تُعرَف فَحَسْب من وُجود الخير، بل وُجودها وماهيتها مُشتقّان منه، وإنْ كان الخير ليس ماهية وإنما يتعالى على الماهية في المنزلة والسُّمو والقُوة الفائقة (509b).

يبدو أفلاطون هنا مُخصِّصاً مُصطلحَ الماهية لماهيات الأشياء الموجودة، وليس لما سمّيناه ماهية كُلّ ماهيات (الأشياء الفيزيائية الموجودة). وله أسباب وجيهة تدعوه إلى الإصرار على هذا الفَرْق. إنّ الماهيات العادية هي في الآن ذاته أسباب وأشياء مُسبَّبة. ولكن ماهية الماهية -عِلّة كُلّ ما يُوجد- سبب وليست شيئاً مُسبَّباً. ولهذا السبب لا تمتلك كُلّ خصائص الماهيات العادية. إنها، مثل سبب

الماهيات العادية، "فوق الماهية". وهي مثل سبب كُلّ ما يُوجد، في كُلّ الوُجود، فوق الوُجود.

والآن يُطرح السؤال التالي: هل بإمكان فكرة الخير ذاتها أنْ تُعرَف؟ كما رأينا آنفاً، يُمكن أن يُعرَف أنّ فكرة الخير تُوجَد وهي عِلّة كُلّ ما يُوجد -أيْ كُلّ الوُجود وكُلّ الماهيات العادية. وبما أنّ الماهيات أفكار، فإنّ الخير، بوصفه عِلّة كُلّ الماهيات، هو عِلّة كُلّ الأفكار، وبالتالي المعرفة كلّها. هكذا يصير السؤال كالتالي: هل يُمكن لعِلّة المعرفة كلّها أنْ تُعرَف؟

جواب أفلاطون على ذلك بالإيجاب وبالنفي. إنّ ماهية الماهية، بوصفها ماهية، قابلة لأن تُعرَف: "إنها [فكرة الخير]، بوصفها عِلّة المعرفة والحقيقة، يُمكنك أنْ تفهم أنّها عبارة عن شيء معروف" (508e، والمعقوفان مُضافان). وفي الواقع، فهي ما يجب أن يعرفه "كُلّ من تصرّف بحكمة خُصوصياً أو عُمومياً". وبما أنّ الفيلسوف هو الذي يستطيع أن يَـلْمَحَ فكرةَ الخير، فإنّه وحده في استطاعته أنْ "يتصرّف بحكمة خُصوصياً وعُمومياً"؛ ولذلك على الفيلسوف أن يكون ملكاً.

من جانب آخر، معرفة الخير ليست مِثل المعرفة العادية، بما أنّها العِلّة الأخيرة لكُلّ المعرفة العادية. هنا يستخدم أفلاطون استعارة المعرفة رُؤية مرة أُخرى. تماماً كالضوء، عِلّة الرؤية (والإبصار)، الذي لا يُمكن رُؤيته مثل الأشياء العادية، كذلك هو الخير، عِلّة المعرفة، إذ لا يُمكن معرفته بالطريقة التي نعرف بها الأشياء العادية.

هذه الاستعارات نفسها هي التي تمنح الانسجام المنطقي في "أُسطورة الكهف" (أليغوريا الكهف) عند أفلاطون. في هذه البنية المجازية، يُتصوَّر الخيرُ شمساً، وهي عِلّة الضوء، الذي يُعَدّ استعارياً عِلّةَ المعرفة. ويُـصوَّر الانتقالَ من الجهل إلى المعرفة استعارياً بوصفه صُعوداً من الظلام إلى الضوء. في البداية، في مرحلة الجهل والظنّ، لا يعرف (أي لا يرى) المُقيمون في الكهف إلا ظلالاً باهتة على جُدران الكهف. وصُعودهم إلى المعرفة ينتقل مُتدرّجاً من رُؤية الظلال، إلى رُؤية ضوء النار، إلى رُؤية الأشياء في ضوء النهار، وأخيراً التحديق في ضوء الشمس الذي يُعمي.

من خلال استعارة درجات الوُجود، تُعَدّ الظلال أقلَّ واقعية من الأشياء الفيزيائية، ورُؤيتها استعارياً مُجرَّد ظنّ، وليست معرفة. ورُؤية الأشياء الواقعية الفعلية يجعلنا أقرب إلى المعرفة، ولكننا ما نزال في الظنّ، لأنّ الأشياء الفيزيائية لها درجة أقلّ من الواقعية مما للعِلَل-الماهيات. وفكرة الخير، بما أنّها عِلّة كُلّ المعرفة وكُلّ ما يُوجد، هي الواقع الأعلى والأخير، ولا يصل المرء إلى المعرفة النهائية إلا من خلال رُؤيتها.

ليست فكرة الخير عند أفلاطون مفهوماً عتيقاً مهجوراً. فقد وردت في سياق تيولوجي عبر تقليد تاريخي طويل، من بلوتينوس والأفلاطونيين الجُدد الآخرين، إلى أوغستين، وأنسيلم، وتوما الأكويني. وفي تيولوجيا العصر الوسيط، أصبحت فكرة الخير الأفلاطونية هي الإله-المُحرّك الأول، والعِلّة النهائية لكُلّ شيء، مصدر المعرفة كلّها، والوجود التام، وأصل كُلّ ما هو خيِّر. تصوُّر الإله هذا ما زال عندنا إلى الآن.



18

أرسطو

أرسطو مسؤول عن تصوُّرنا للميتافيزيقا أكثر من أيِّ فيلسوف آخر. لقد اعتبر الميتافيزيقا علماً، وبحثاً نَسَقيّاً عن طبيعة الوُجود والماهية -وكانت كلمة "episteme"، التي تعني المعرفة، مُؤسَّسة على المُلاحظة وعلى فَهْم عِلَّةِ وُجود الأشياء كما تُوجد. وقد انصبّت أبحاثه على طبيعة الوُجود بطريقة نَسَقيَّة لم يسبق لها مثيل. إنّ جُزءاً مُهماً من تصوّرنا المُعاصر للميتافيزيقا والتيولوجيا، وحتى طبيعة العلم ذاته، كُلّ هذا نشأ من صيغة التفكير الأرسطية. وبذلك فهي حاسمة في فَهْم ما أحدث طريقةَ تفكير أرسطو وما وحّدها. وتبقى هذه الطريقة في التفكير طريقتنا بأوجُه مُتعدِّدة مثلما هي طريقته.

يقتسم أرسطو نفس النظريات العامّية التي استخدمها أفلاطون والفلاسفة ما قبل سقراط؛ ونعني نظريات قابلية إدراك العالَم وتعرُّفِه، والأنواع العامة، والماهيات، والمَقُولة الشاملة. ونتيجة لذلك، يُسلِّم أرسطو بدوره أنَّ كُلَّ الأشياء الخاصّة (= الموجودات) عبارة عن أمثلة لأنواع أعمّ من الأشياء، وأنّ الأنواع نفسها تُوجد كأشياء خاصّة، إذ هي بدورها أنواع لأنواع أشياء أعمّ، وهكذا دواليك حتى الوُصول إلى أعلى درجة من العُمومية، وهي درجة مَقُولة الوُجود الشاملة لكُلِّ شيء. بناء على ذلك، يرى أرسطو أنَّ العالَم له بنية مَقُولية مُتدرّجة في سُلَّمية، وكُلُّ الأشياء تتضمّنها مَقُولة الوُجود النهائية. غير أنّه، كما سنرى، يُسجّل كذلك أنّ الوُجود له خصائص تُميِّزه عن كُلّ المَقُولات الأُخرى. وهكذا خصّص مُصطلح المَقُولة لمَقُولات الوجود الفرعية العشر الأعلى، وإنْ كان يُعالج الوُجود منطقياً بوصفه مَقُولة بحيث يعتبره موضوعاً للدراسة له ماهية.

رأى أرسطو، مثل أفلاطون والفلاسفة ما قبل سقراط، أنّ كُلَّ شيء له ماهية تجعل منه ذلك الشيء، وأنّ هذا هو عِلّة سلوكه الطبيعي. لقد افترض أنّ كُلّ مَقُولة في سُلَّمية الوُجود لها ماهيّة، وأنّ هناك ماهية للوُجود ذاته. وعِلاوة

على ذلك، يُقرّ أرسطو، مثل أفلاطون، أنّ الماهيات أشياء خاصة في العالَم تُشكِّل مَقُولة الماهيات، وأنّ هذه المَقُولة لها أيضاً ماهية -ماهية الماهية. هذه الماهية العُليا هي بالضرورة عِلّة كُلِّ الماهيات، وبذلك فهي عِلّة كُلِّ الموجودات.

إنّ الميتافيزيقا، بناء على ذلك، هي العلم الميتافيزيقي الأعلى، ما دامت تدرس ماهية الوُجود (الوُجود بوصفه وُجوداً). وبعبارة أُخرى، فالميتافيزيقا تدرس المبدأ العِلّي الضروري الأعلى الذي يكون بمُوجبه كُلُّ شيء على ما هو عليه بالضرورة. هذا المبدأ هو الذي سمّيناه "ماهية الماهية".

> ثمّة علم يبحث في الوُجود باعتباره وُجوداً وفي الصفات التي تندرج في ذلك بمُوجب طبيعته. ولكن هذا العلم ليس مثل ما نُسمّيه العلوم الخاصة؛ ذلك أنّ هذه الأخيرة لا تُعالج كُلّيّاً الوُجود باعتباره وُجوداً... والآن بما أنّنا نبحث عن المبادئ الأولى والعِلَل العليا، فإنّه ينبغي أنْ يُوجد شيء ما تنتمي إليه هاتِه بمُوجب طبيعته. وإذا كان هؤلاء الذين سَعَوْا نحو عناصر الموجودات يبحثون عن هذه المبادئ نفسها، فإنّه بالضرورة يجب أنْ تكون هذه العناصر عناصر وُجود وليست عناصر طارئة، وذلك لأنّها ببساطة هي الوُجود. ولذلك، فنحن نقبض على العِلَل الأولى من الوُجود باعتباره وُجوداً (الميتافيزيقا، a1003، 21-32).

ولكن أرسطو يختلف عن أفلاطون في شيء أساسي. حيثما يستخدم أفلاطون استعارة **الماهيات أفكار**، يستخدم أرسطو الاستعارة المعكوسة، **الأفكار ماهيات**. وتتضمّن هاتان الاستعارتان المُتقابلتان الفَرْق الجوهري بين المنظورين الفَلْسَفيين الأرسطي والأفلاطوني. إذا كانت استعارة **الماهيات أفكار** تجعل أفلاطون مثالياً، فإنّ استعارة **الأفكار ماهيات** تجعل أرسطو واقعياً مادياً. بالنسبة لأفلاطون، تكمن الحقيقة العُليا في الأفكار، التي تُعَدّ ماهيات للأشياء. الماهية بالنسبة لأفلاطون عبارة عن "eidos"، أي شكل، وهو "مَظهر" الشيء الذي يجعل منه ما هو. أما أرسطو فيضع الحقيقة، في النهاية، في العالَم، وبذلك يعتبر فكرنا مُتوقفاً على طبيعة العالَم. بالنسبة لأرسطو، تُوجد الماهيات فقط في الأشياء التي تُعَدّ ماهيات لها. وبذلك، فبالنسبة لأفلاطون وأرسطو كليهما، لا يُوجد فصل بين الذِّهن والعالَم. يكمن الفَرْق في أنّ العالَم يتشكّل من الأفكار (كما عند

أفلاطون)، أو أنّ الأفكار تتشكّل من العالَم (كما عند أرسطو).

إنّ استعارة **الأفكار ماهيات** هي الطريقة التي يعتمدها أرسطو في تفسير قابلية إدراك العالَم وتعرُّفه. وإذا كانت الأفكار ماهيات، فإنّ الذّهن بإمكانه أنْ يرى ويقبض على ماهيات الأشياء الفيزيائية في العالَم. لا يوجد فصل جوهري بين الذّهن والعالَم. إنّ ما يُوجد في الذّهن يتوقّف على ما يُوجد في العالَم. وأفكارنا تُقدّمنا فعلاً بماهيات الأشياء كما تُوجد في العالَم. إنّ بنية عقلانيتنا تُوجد في العالَم:

> ذلك الذي يُعتبر موضوعه هو الموجودات من حيث هي موجودة عليه أنْ يتمكّن من صياغة المبادئ الأكثر يقيناً لكُلّ الأشياء. إنّه الفيلسوف، والمبدأ الأكثر يقيناً من كُلّ المبادئ هو ذلك المبدأ الذي يتعلّق بما يستحيل أنْ يُخطَأ، وهو مبدأ ينبغي أنْ يكون معروفاً أفضل من غيره (ذلك أنّ البشر قد يُخطئون في أشياء لا يعرفونها) وأنْ يكون غير افتراضي (non-hypothetical). هذا المبدأ الذي يجب أنْ يملكه كُلُّ مَن يفهم كُلّ موجود، ليس افتراضاً. وذلك الذي يجب أن يعرفه كُلُّ واحد يعرف كُلّ شيء، ينبغي أنْ يكون قد امتلكه قبلاً عندما يُريد إنجاز دراسة خاصة. بدهي، إذن، أنْ يكون هذا المبدأ الأكثر يقيناً من كُلّ المبادئ؛ هذا المبدأ يدعونا إلى أنْ نقول: إنّه يعني أنّ نفس الخاصّية لا يُمكنها أنْ تنتمي ولا تنتمي في الآن ذاته إلى نفس الموضوع وبنفس الوجه (الميتافيزيقا، 1005b 10-20).

مبدأ أرسطو هنا غدا هو الأكسيوم الأول للمنطق الرمزي الكلاسيكي: "لا [د(أ) ولا د(أ)]"؛ أيْ أنّه "لا يُمكن للكِيان أ أنْ تكون له الخاصّية د ولا تكون له الخاصّية د". وهذا ليس حقيقة عقلية فَحَسْب، وإنّما هو حقيقة بصَدد العالَم. هذا المبدأ الجوهري في منطق أرسطو مبدأ بصَدد العالم ولا يغدو مبدأ من مبادئ العقل البشري إلا عبر استعارة **الأفكار ماهيات**. بالنسبة لأرسطو، الذي يُعتبر أب المنطق، المنطقُ هو منطق العالَم. ما يُمكن أنْ نُفكّر فيه منطقياً يتوقّف على الكيفية التي تُوجد بها الأشياء في العالَم. المنطق بالنسبة لأرسطو ليس قضية مُجرَّدة: إنّه يرِد بوصفه جُزءاً من العالَم وشاهداً في الفضاء، وفي الزّمن، وفي الأشياء. ونتيجة لذلك، هناك عقلٌ مُتعالٍ، عقلٌ للعالَم. ولأنّ الأفكار ماهيات،

يُمكن للكائنات البشرية أنْ تُشاطر هذا العقل المُتعالي. واللوغوس (logos)، بمُوجب استعارة **الأفكار ماهيات**، هو منطق العالَم (البنية العقلية للعالَم) مثلما هو منطق البشر (البنية العقلية للفكر الصحيح). ويُعَدّ القانون المنطقي لعدم التناقض مبدأ منطقياً لأنّه مبدأ أُنطولوجي-فهو صادق بصَدد العالَم. والمنطق (العقل الصحيح) مُتعالٍ لأنّه يتعالى على الكائنات البشرية-إنّه جُزء من بنية العالَم.

توصّل أرسطو إلى أنّه إذا كانت **الأفكار ماهيات**، فإنّ الماهيات لا يُمكن أنْ تكون جواهر (substances) - ما دامت الجواهر الفيزيائية لا يُمكن أنْ يلتقطها الذِّهنُ البشري. وبذلك تبنّى استعارة **الماهية صورة**. ولأنّ للعالَم منطقاً، بالنسبة لأرسطو، فإنّ الماهيات ينبغي أنْ تكون جُزءاً من العالَم. وعليه، فإنّ الصورة ينبغي أنْ تكون في العالَم، مُتجلّية في جوهر الأشياء. وبما أنّ **الأفكار ماهيات**، **والماهية صورة**، فإنّه يستتبع ذلك أنّ الذِّهن البشري بإمكانه أنْ يقبض على صُور الأشياء في العالَم، الصُّور التي تجعل من هذه الأشياء ما هي عليه. فهذه القُدرة على إدراك صور الأشياء (أي أشكالها) في العالَم مُباشرة هي التي تضمن لنا، عند أرسطو، إمكان المعرفة وتُـقصي الـنَّزعةَ الشكّية.

> إنّ مَلَكة الحِسّ لها قوّة تجعلها تتلقّى في ذاتها الصُّورة المحسوسة للأشياء بدون الجوهر، بنفس الطريقة التي تأخذ بها قطعةٌ من الشمع دمغةَ النقش الموجود على الخاتم دون حديدِه أو ذهبِه. ما يُنتِج الطباعة هو ما نُقش على البرونز أو الذهب، ولكن ليس باعتباره برونزاً أو ذهباً: على غِرار هذا يتأثر الحِسُّ بواسطة ما يُلوِّن أو يُنَكِّه أو يُصوِّت، ليس بالنظر إلى كونه هو هو، ولكن بالنظر إلى كونه من هذا النوع أو ذاك وَوفقَ "لُوغُوسِه" (عن الروح، 424a 17-24).

وبعبارة أُخرى، فإدراك شيء ما هو استدماج صُورته في ذِهن المرء، لكي تتحقّق هذه الصورة في الذِّهن. وقد استخدم أرسطو هنا الاستعارات الشائعة: **الذِّهن وِعاء**، **والفهم إمساك (وقبض)**، **والأفكار أشياء فيزيائية لها بنية خاصة**. كما أنّه يستخدم الاستعارات المعروفة التي يُعتبَر الإدراك بمُوجبها استقبالاً وتلقّياً لأشياء من العالَم الموجود خارج الذِّهن، وهذه الأشياء تترك "انطباعاً حِسّياً"، وتتوقّف طبيعة هذا الانطباع على بنية الشيء.

تنجُم أمور هامة عن هذه الاستعارات. بإمكاننا أنْ نحصل على أفكار صحيحة من العالَم. يتمّ ذلك بالشكل التالي: الأشياء في العالَم لها كُلّها صورة، أيْ بنية فيزيائية. الحواسّ هي استعارياً مثل ألواح الشمع. الأشياء في العالَم تنطبع على الحواسّ، تاركة انطباعاتها كما يفعل نقش الخاتم في الشمع. هذه الانطباعات هي استعارياً أشياء فيزيائية -إنّها بنيات الأشياء الفيزيائية المُدرَكة. والذِّهن يُتصوَّر شخصاً قادراً على القبض على الأشياء والإمساك بها. عندما يقبض الذِّهن استعارياً على صُورة الشيء المُدرَك (بنيته الفيزيائية)، يُفهَم (عبر استعارة **الفهم إمساك**).

لدينا هنا أُنطولوجية استعارية ومنطق استعاري ينشأ من خلال الجمع بين عدد من الاستعارات المُتداولة والتفكير انطلاقاً منها. إنّ البنية المنطقية لتفكير أرسطو استعارية. فتعهُّداته الأُنطولوجية ناتجة عن الاستعارات. ومن أمثلة ذلك تعهُّده بأنّ أفكار الأشياء هي بنيات لهذه الأشياء نفسها في ذاتها. وينجُم عن استعاراته أنّه لا وجود لفَجْوة بين المعرفة في الذِّهن والأشياء في العالَم؛ بإمكانك أنْ تقبض على بنية الشيء بالذات. فالصُّور المحسوسة تُوجد فعلاً في الذِّهن! انطلاقاً من هذه الاستعارة ينبع الاستنتاج بأن النَّزعة الشكّية -ذلك الرأي الذي يقول إنّه لا يُمكننا أنْ نعرف كيف تُوجد الأشياء في العالَم- لا تطرح أيّ مُشكل.

تنشأ السِّمات المميِّزة للفلسفة الأرسطية من النظريات العامّية الأربع (قابلية إدراك العالَم، والأنواع العامة، والماهيات، والمَقُولة الشاملة)، إضافة إلى استعارتي **الأفكار ماهيات والماهية صورة**. ولكي نعرف كيف تُشكِّل هذه الاستعارات والنظريات العامّية فكرَ أرسطو بِرُمّته، سننظُر في بعض المباحث الأرسطية الكلاسيكية: المَقُولات، والسببية، والنظريّة الكلاسيكية للتعريفات، والمنطق، والنظريّة الحَرْفية للمعنى، ونظريّة الاستعارة، وفيزياء أرسطو.

المَقُولات

ينجُم عن الاستعارات أعلاه، كما رأينا آنفاً، أنّ ثَمّة مَقُولة للوُجود تقع في قمّة سُلَّمية المَقُولات. بعد هذا فقط يُطرح سؤال طبيعي: ما المَقُولات الفرعية المُباشرة في مَقُولة الوُجود؟ أيْ ما الأشكال الخاصة الأكثر قاعدية في الوُجود؟

وقد ورّد جواب أرسطو على ذلك في تعداده المشهور للمَقُولات: الجوهر، الكمّ، الكيف، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، الشرط، الفعل، الانفعال.

توصّل أرسطو، وهو ذو النَّزعة التجريبية، إلى هذه المَقُولات تجريبياً عبر بحث لُغوي سابق في طبيعة الدلالة. لاحظ أرسطو أنّ هناك "التباساً" في جُمل من قَبيل "النَّغمة الموسيقية والسكّين كلاهما حادّ". لاحظ أنّ المحمول حادّ لا يُمكن حمله على النَّغمة الموسيقية وعلى السكاكين بنفس المعنى. وبناء على ذلك، استخلص أنّ النَّغمات الموسيقية كيفٌ، في حين أنّ السكّين جوهر. وبسبب انعدام فَجْوة بين مَقُولات الذِّهن ومَقُولات العالم، ولأنّ هناك "التباساً" يشير إلى فَرْق في مَقُولات الذِّهن، فإنّ الدراسة النَّسَقيَّة لالتباسات من هذا القَبيل يُمكن أنْ تُخبرنا عن الفُروق الموجودة بين مَقُولات العالم. ولهذا، فبدراسة اللُّغة التي تعكس مَقُولات الذِّهن، يُدرس العالَم. وقد وصلتنا فكرة إمكان دراسة العالَم من خلال دراسة اللُّغة، وتجلّت في الفَلْسَفة التحليلية الأنغلوأمريكية. بهذا المنهج يُميِّز أرسطو بين مَقُولاته العشر الأساسية. فبنية المَقُولات كما تنعكس في اللُّغة هي التي كشفت لأرسطو الأشكال الأساسية للوُجود.

السببية

بالنسبة لأرسطو، يُعَدّ البحث في العِلل محاولةً للإجابة عن سؤال الوُجود النهائي: لماذا تُوجد الأشياء كما تُوجد؟ قدَّم لنا أرسطو مذهبه الذي يقوم على أربعة أنواع من العِلَل: العلّة المادية، والعلّة الصُّورية، والعلّة الفاعلة، والعلّة الغائية.

ـ العلّة المادية هي "ما منه الشيء يكون ويستمر". وأمثلة ذلك البرونز بالنسبة للتمثال، أو النحاس بالنسبة للآنية، أيْ المادة التي يكون منها الشيء.

ـ العلّة الصُّورية هي "الصُّورة أو الطِّراز الأصلي، أي عرض الماهية" [ما عليه الشيء يكون]. ويُعطي مثالاً على ذلك نسبة اثنين-إلى واحد الذي يُحدِّد ثُمانياً.

ـ العلّة الفاعلة هي "المصدر الأول للتغيّر أو الاتجاه نحو السُّكون". والنحّات هو العلّة الفاعلة للتمثال.

ـ العلّة الغائية هي "معنى الغاية" أو "ما من أجله الشيء يكون". مثلاً، الصّحة هي عِلّة ممارسة المشي؛ فالشخص يُمارس المشي ليكون في صِحة جيدة.

كُلُّ نوع من أنواع العِلَل استعاري وينجُم إما عن الاستعارات الشائعة أو عن تلك التي تُعدّ مركزية في فَلْسَفة أرسطو. يستخدم مفهومُ العِلّة الفاعلة استعارةَ **بنية مكان الحدث التي تُعتبر فيها الحالات أمكنة، والتغيرات تحرّكات، والأسباب قوى.** بالنسبة لأرسطو، العلّة الفاعلة (مثل عمل النحّات) هي القوة (الحَرْفية أو الاستعارية) التي تُسبّب الحركة أو التغيّر (الذي يُفهم استعارياً باعتباره حركة).

قبِل أرسطو بالنظريَّة العامّية للماهيات، التي تُعتبر فيها الماهيات أسباباً للسُّلوك الطبيعي. وعبر استعارتيْ الماهية القاعديتين، **الماهية جوهر مادي، والماهية صُورة**، ينجُم أنّ الجوهر المادي والصُّورة مصدران سببيان.

يعتمد مفهوم العلّة الغائية على استعارة تعرّضنا لها في الفصل 11، وهي استعارة السببية **عمل لبُلوغ هدف**، حيث **الأسباب مُبرّرات** (لماذا سيبلغ العمل فعلاً الهدف). نتذكّر كيف تعتمد هذه الاستعارة على التجربة. عندما نبني، عبر التفكير، مُخططاً للعمل من أجل بُلوغ هدف من الأهداف، فإنّ تفكيرنا يقول لنا إنّ الأعمال، إذا أُنجِزَت، ستبلغ فعلاً النتيجة المنشودة. وهذا الأمر يحصل زمناً بعد زمن، وكُلّ الوقت تقريباً بالنسبة للأشياء البسيطة، وفي كُلّ يوم من حياتنا. إنّ التعالُق حاصل بين (1) الأعمال المُنجَزة على أساس العقول لبلوغ هدف من الأهداف و(2) العلاقة السببية بين الأعمال المُنجَزة ونتيجتها. هذا التعالُق المُطّرد هو أساس الاستعارة الأوّلية **الأسباب مُبرّرات**، وهي الاستعارة التي تقول لنا إنّ العالم عقلي.

اعتبر أرسطو هذه الاستعارة حقيقة حَرْفية. وهي أساس مذهبه الميتافيزيقي القوي لاهوتياً. إنّ التيلوس (telos)، عند أرسطو، هدف ينشأ طبيعياً بوصفه جُزءاً من العالَم. وبذلك، فالعالَم يتضمّن أهدافاً مُعطاة موضوعياً (أو "غايات") تُمارس ضغطاً سببياً على الموضوعات والأشياء الطبيعية.

أشار أرسطو، وهو المُلاحِظ الدقيق للطبيعة، غير ما مرّة إلى وُجود جَريان طبيعي للتغيّر في العالَم. بالنسبة لأرسطو، التغيّر حركة، وفق استعارة بنية

الحدث؛ وكلُّ حركةٍ تَبْلُغُ نتيجةً اعتماداً على قُوة سببية. والتغيّرات الطبيعية، التي تُؤدّي إلى حالات/غايات طبيعية، "حركاتٌ" تؤدي إلى حُلول الشيء المُتغيّر في "مكان" نهائي جديد (الحالة النهائية، استعارياً). وهكذا، فالتغيّرات الطبيعية تنتج عن ضغط قوى طبيعية تُحرّك الأشياء من حالتها الأُولى، وتدفعها عبر الحالات الوسيطة، وتُوصلها إلى الحالة النهائية، تبعاً لنَمُوذَج مُطّرد للتغيّر. هذه القُوة هي "التيلوس"، الهدف أو الغاية التي تُوجد موضوعياً في الطبيعة.

والأهمّ من ذلك أنّ السُّلوك الطبيعي للشيء ينبغي أنْ يكون، عند أرسطو، تبِعةً لماهية هذا الشيء. وبما أنّ **الماهيات صُوَر**، فإنّ هذه الماهية ينبغي أنْ تكون أيضاً صُورة، وبخاصّة نَمُوذَجاً للتغيّر. هذه الماهية، أو نَمُوذَج التغيّر، يكمن في الشيء. وعِلاوة على ذلك، فإنّ التيلوس، العلّة الأخيرة التي تُظهِر هذا التغيّر، يجب أنْ تُوجد في هذا الشيء بوصفه جُزءاً من ماهيتها.

يُورد أرسطو المثال الكلاسيكي: البلُّوطة، التي يرى أنّها تتضمّن التيلوس -غاية طبيعية، وهي أنّها ستصير سنديانة- ونَمُوذَجاً مُطّرِداً للتغير يُحْدِثه هذا التيلوس.

هذا المنظور الواقعي اللافت لِلّاهوت إنّما هو تَبِعة من تَبِعات النظريَّة العامّية للماهيات إضافة إلى الاستعارة المركزية: **الأفكار ماهيات**. بما أنّ للكائنات البشرية أهدافاً، والأهداف أفكار، والأفكار ماهيات، والماهيات تُوجد في العالَم، فإنّه يستتبع ذلك أنّ الأهداف نفسها ينبغي أنْ تُوجد في العالَم! وبما أنّ كُلَّ السُّلوك الطبيعي تُسبّبه الماهيات، فإنّ هذه الأهداف ينبغي أنْ تكون جُزءاً من ماهيات الأشياء.

التعريفات

إنّ "التعريف"، كما يقول أرسطو، "عبارة تدلّ على ماهية شيء" (الطوبيقا، 102a). بعبارة أُخرى، إنّه مجموعة من الشروط الضرورية والكافية الموضوعة على شيء ما ليكون نوعاً خاصاً من الشيء، أيْ ما يُمكن أنْ نُسمّيه الآن عُنصراً في مَقُولة تصوُّرية مُعيّنة. وتعريف التعريف هذا ما يزال مُتداولاً في المنطق والفَلْسَفة.

يُعبِّر هذا التعريف عما قد يُسمّيه الفلاسفة اليوم تصوُّراً. يعني أنّ التعريف يُعبِّر عن فكرة، فكرة تصف (عبر استعارة **الأفكار ماهيات**) ماهية تُحدِّد نوعاً من الأشياء موجوداً موضوعياً في العالَم. وبذلك، فإذا انطلقنا من استعارة أرسطو المركزية، **الأفكار ماهيات**، وأضفنا إليها النظريَّة العامّية للماهيات، حصلنا على المفهوم الفَلْسفي المُعاصر السائد للتصوّر.

ليست التعريفات بالنسبة لأرسطو أُموراً عَبثية. إنّها ليست تعاقُداً بصَدد كيفية استعمال الكلمات والألفاظ. وبسبب استعارة **الأفكار ماهيات** والنظريَّة العامّية التي تقول إنّ الماهيات هي عِلَل السُّلوك الطبيعي، فإنّ التعريفات عند أرسطو تَصِف مظاهر جوهرية للأشياء في العالَم تُفسِّر لماذا تتصرَّف هذه الأشياء طبيعياً كما تتصرَّف. وبإيجاز، فالتعريف الصحيح، عند أرسطو، مركزي في المشروع العلمي، لأنّه يُقدِّم لنا المعرفة السببية الحقيقية التي تُفسِّر لماذا تتصرَّف الأشياء كما تتصرَّف.

المنطق

يُقدِّم لنا أرسطو الصياغة الكلاسيكية لما سنُسميّه "منطق الوعاء"، الذي يُشتَقُّ من الاستعارة الشائعة التي تعتبر **المَقُولات أوعية** للعناصر التي تنتمي إليها.

> أن يكون الحدُّ مُتضمّناً في آخر، فيكونان كالكلّ، هو نفسه القول إنّ الآخر محمول على (أو مسنَد إلى) الأول ككُلّ (التحليلات الأولى، 24b).

هكذا يُسوّي أرسطو بين الإسناد و"التضمّن" في مَقُولة من المَقُولات. وهذا يُعبِّر عن واحدة من الاستعارات المركزية في المنطق الأرسطي: **الإسناد تضمُّن**. وبمُقتضى هذه الاستعارة تُربَط الأقوال بالمنطق العام للأوعية.

إنّ الأوعية خُطاطات صُوَر تحكمها قُيود منطقية مُشيَّدة داخل بنيتها نفسها. إنّها ليست أوعية فيزيائية، بل بِناءات تصوُّرية، نفرضها على الفضاء. وفيما يلي بعض هذه القُيود المنطقية:

- هَبْ أنّ ثَمّة وِعاءً وكِياناً، الكِيان قد يُوجد داخل الوِعاء أو خارجه، وليس داخله وخارجه في الآن ذاته.

- إذا كان الوعاء أ داخل الوِعاء ب، والكِيان ج داخل الوِعاء أ، فإنّ الكِيان ج سيكون داخل الوِعاء ب.
- إذا كان الوِعاء أ داخل الوِعاء ب، والكِيان ج خارج الوِعاء ب، فإنّ الكِيان ج سيكون خارج الوِعاء أ.

إنّ استعارتيْ المَقُولات أوعية والإسناد تضمُّن تنسخان هذه الحقائق الفضائية (من منطق التضمّن الفضائي) في مبادئ المنطق الأرسطي الكلاسيكي:

- قانون الثالث المرفوع:

لا يُمكن لموضوع أنْ تكون له خاصّيةٌ ونفيُها (في الآن ذاته ومن الوجه ذاته).

- إثبات السابق أو قانون الرَّفع بالوضع:

(الصيغة 1): إذا كان كُلُّ ما ينتمي إلى ب ينتمي إلى ج، وكُلُّ ما ينتمي إلى أ ينتمي إلى ب، فإنّ كُلَّ ما ينتمي إلى أ ينتمي إلى ج.

(الصيغة 2): إذا كان كُلّ ما ينتمي إلى ب ينتمي إلى ج وبعض ما ينتمي إلى أ ينتمي إلى ب، فإن أ هي ج.

- نفي اللاحق أو قانون الرَّفع بالرَّفع:

(الصيغة 1): إذا كان كُلُّ ما ينتمي إلى ب ينتمي إلى ج، ولا ينتمي أيٌّ من عناصر أ إلى ج، فإنّه لا ينتمي أيٌّ من عناصر أ إلى ب.

(الصيغة 2): إذا كان كُلُّ ما ينتمي إلى ب ينتمي إلى ج وعُنصر من عناصر أ لا ينتمي إلى ج، فإنّ هذا العنصر في أ لا ينتمي إلى ب.

الصيغة 1 في كُلّ حالة تحصل إذا كانت أ في منطق الوِعاء هي نفسها وِعاء، والصيغة 2 تحصل إذا لم يكنْ الأمرُ كذلك.

هذه المبادئ هي المبادئ القاعدية التي اعتمد عليها أرسطو واستخدمها في ما سمّاه القياسات البُرهانية. والقياس المنطقي، عند أرسطو، هو الشكل الأكثر أساسية في التفكير والاستدلال، وأرسطو واعٍ تمام الوعي أنه يستخدم منطق التضمُّن.

> أينما وُجِدت ثلاثة حُدود مُترابطة ببعضها أشدّ الترابط بحيث يكون الأخير مُتضمَّناً في الوسيط كما لو كانا يُشكّلان كُلّاً، والوسيط إما مُتضمَّن في الأول أو مُقصى منه، كما لو كان في الكُلّ أو خارجه، فإنّ الطرفين ينبغي أنْ يكونا مُترابطين بقِياس تام. وأُسمّي هذا الحدّ "وسيطاً" بحيث إنّه هو ذاته مُتضمَّن في آخر ويتضمَّن آخر في ذاته (التحليلات الأولى، 25b).

بالنسبة لأرسطو، لا تصف هذه القياساتُ المنطقية الطوطولوجيات التي لا تُقدّم معرفة جديدة. خلافاً لذلك، لقد اعتُبرَت الوسيلة الأساسية للحصول على معرفة جديدة. والسبب في ذلك كالتالي: الإسنادات التي تُحدّد مقولةً/وعاءً هي تلك التي تُحدّد الماهية التي تجعل من كُلّ عنصر في المَقُولة ما هو عليه. ومن خلال النظريَّة العامّية للماهيات، الماهية هي علّة السُّلوك الطبيعي لأيّ شيء له هذه الماهية وهذه المَقُولة. وبهذا يُمكن للقياس البُرهاني أن يُنتج معرفة سببية للسُّلوك، انطلاقاً من معرفة الماهيات. وهذه هي الآلية الكبرى التي نتوصّل بها إلى المعرفة العلمية، بالنسبة لأرسطو. فالقياس هو المُحرّك المركزي للتفسير العلمي. وتُوفّر الحدودُ الوسطى في القياسات الترابُطات السببية، ويصف تسلسُل القياسات تسلسُلاً سببياً.

> أعني بالبُرهان قياساً مُنتجاً للمعرفة العلمية، قياساً -إذا صحّ القول- يُعَدُّ القبض عليه هو في حدّ ذاته هذه المعرفة. وإذا سلّمنا أنّ أُطروحتي حول طبيعة حصول المعرفة العلمية صحيحة، فإنّ مُقدّمات المعرفة المُبرهن عليها ينبغي أنْ تكون معروفة بشكل صادق وأوّلي ومُباشر، أفضل من النتيجة وقبلها؛ هذه النتيجة التي ترتبط، فوق ذلك، بالمُقدّمات في إطار علاقة الأثر بالسبب (التحليلات التالية، 71b).

لهذا السبب يُعَدُّ التصنيف مُهمةً علمية هامة بالنسبة لأرسطو. إنَّ وضع الأشياء في المَقُولات الصحيحة يسمح للمرء أنْ يُطبّق القياس المنطقي لكي يُنتج معرفة سببية جديدة.

هذا التصوُّر للمنطق، بوصفه يُعبّر عن علاقات سببية، ليس حاضراً في المنطق الصُّوري الحديث. ولهذا السبب يجد دارسو المنطق المُعاصر دوماً عناء في فهم آراء أرسطو السببية المُتعلّقة باستدلاله القياسي. لا يتضمّن المنطق

الحديث استعارتين مركزيتين من استعارات أرسطو: **الأفكار ماهيات والماهيات مصادر سببية** (أو علل) (من النظريَّة العامّية للماهيات). هاتان الاستعارتان هما اللتان تُعطيان للقياس المنطقي مدلولاً عند أرسطو لا نُحسُّ به نحن الآن.

ينبغي أنْ نتذكَّر أنَّ المنطق عند أرسطو كان يُوجد أوَّلِياً في العالَم، ولا يُوجد في الذِّهن إلا بصورة ثانوية. بالنسبة لأرسطو، لم يكن المنطق إسقاطاً للذِّهن على العالَم، بل العكس: إنّه قبض مُباشر للذِّهن على السببية العقلية للعالَم. ولذلك كان القياسُ البُرهاني أداتَه الأولى التي تُجَنِّبه النَّزعةَ الشَّكِّية: إنّه يُزوّدنا بالمعرفة السببية الحقيقية.

وأخيراً، وجب أنْ نتذكَّر أنّ أرسطو قَبِل باستعارة **الماهية صُورة**. ونتيجة لذلك، فقياسه المنطقي قياس صُوري. إنّ منطق التضمُّن الفضائي ينطبق استعارياً، عبر استعارة **المقولات أوعية**، على كُلِّ المقولات، بصرف النظر عن مُحتواها الخاص. وصُورة القياس هي التي تجعله صحيحاً، بغضِّ النظر عن محتواه. وهذه الفكرة، التي يُعتبَر المنطق بمُوجبها كُلّياً وصُورياً ومُستقلاً عن المُحتوى الخاص، وصلتنا في المنطق الصُوري المُعاصر. إنّها من تَبِعات استعارة **المَقُولات أوعية**، التي ما زالت عندنا استعارة شائعة.

المعنى الحَرْفي والاستعارة

إنّ نظريَّة المعرفة عند أرسطو، كما رأينا، ترتكز على استعارتيه: **الأفكار ماهيات والماهيات صُورة**. يُمكننا الحصول على معرفة مُعيّنة لأنّنا نستطيع أنْ نقبض مُباشرة على الصُور، أيْ على ماهيات الأشياء كما تُوجد في العالَم. عبر هاتين الاستعارتين، لا تتمكَّن الأفكار من أنْ تُوافق الأشياء في العالَم فَحَسْب، بل بإمكانها أيضاً أنْ تكون هي ماهيات الأشياء في العالَم.

وبما أنّنا نستطيع التعبير عن هذه المعرفة وتبليغها، فإنّه ينبغي أنْ نتوفَّر على لغة تُشير فيها العبارات اللُّغوية بشكل مُلائم إلى ما يُناسبها من أفكار. وجب أن نتوفّر على توافُق تواضُعي مُلائم بين العبارات اللُّغوية والأفكار. وهذا يُعادل ما يُمكن أن نُسمّيه النظريَّة الحَرْفية للمعنى: يُشير كُلُّ حدٍّ بشكل مُلائم إلى فكرة على الأقل (وربّما إلى أكثر من فكرة واحدة)، وتُعَدّ هذه الفكرةُ بدورها صُورةً تُحدِّد

ماهية في العالَم. عندما تُستخدم الألفاظُ لتُشير بشكل مُلائم إلى ما يُفترَض أنّها تشير إليه تواضُعياً، فإنّ المعنى يكون حَرْفياً. إنّ الألفاظ المُستعمَلة بمعانيها الحَرْفية المُلائمة ضرورية للاستدلال البُرهاني عبر القياسات، وبذلك فهي ضرورية لتبليغ المعرفة العلمية. إن المعرفة العلمية، تبعاً لأرسطو، لا يُمكن تبليغها إذا كانت الحدود/الألفاظ غير مُستعمَلة بمعانيها الحَرْفية المُلائمة.

انتبه أرسطو، بطبيعة الحال، إلى وجود استعمالات استعارية للُّغة. ولكن، بالنظر إلى استعارتيه المركزيتين والبنية التصوُّرية لفَلْسَفته بِرُمّتها، لم يكن باستطاعته أنْ يأتي بما يُشبه النظريَّة المُعاصرة للاستعارة التصوُّرية التي نُوظِّفها هُنا. لم يكن مُتاحاً لأرسطو أنْ يرى الاستعارة نَسْخاً تصوُّرياً لمجال تصوُّري في آخر، حيث تُنسَخ البنيةُ الاستنتاجية لمجال في مجال آخر.

ينبغي توضيح سبب ذلك. لِننظُرْ إلى استعارتيه **الأفكار ماهيات والماهيات صُور أشياء في العالَم** يُمكن القبض عليها مُباشرة بواسطة الذِّهن. هكذا تكون الأفكار من مظاهر العالَم الفيزيائي. ولا يُمكن للفكرة أنْ تُتصوَّر من خلال أُخرى. ليس مُمكناً بالنسبة لجُزء من منطق فكرة ما أنْ يأتي من فكرة أُخرى. إنّ منطق فكرة ما، بالنسبة لأرسطو، جُزء من بنية العالَم الخارجي. لأنّ مجالاً ما يُوجد في العالَم، وليس في الذِّهن، فإنَّ النَّسْخَ العابر للمجالات ينبغي أنْ يكون جُزءاً من العالَم. ولكن هذا أمر مستحيل. في العالَم، الأشياء تُوجد بوصفها أنواعاً مُتمايزة، أيْ بوصفها جزءاً من مَقُولات مُتمايزة. لكلٍّ ماهية منطقها الخاص الذي يُلازمها وليس منطقَ نوعِ شيءٍ آخرَ. وأنْ تكون فكرة الصُّورة الجوهرية لشيء ما فكرةَ نوع شيء آخر، أمرٌ لا معنى له البتّة في المنظور الأرسطي.

اعتباراً للاستعارات التصوُّرية التي حدَّدت النظرة العامة لأرسطو، كان ينبغي أنْ يكون له رصد مُختلف جدّاً لظاهرة الاستعارة اللُّغوية. أولاً، الاستعارة يجب أنْ تكون لُغوية، لا تصوُّرية -إنّها استعمال للألفاظ ليس إلا، وليست أمراً مُرتبطاً بالتصوُّرات. حتى مفهوم التصوُّر الاستعاري ما كان له أنْ يحمل أيَّ معنى عند أرسطو، بما أنّ التصوُّرات عنده تتحدَّد انطلاقاً من أنواع الأشياء في العالم المُستقل عن الذِّهن. ثانياً، الاستعارات ينبغي أنْ تكون استعمالات مُنحرفة للألفاظ، بما أنّها طُبِّقت على أشياء لا تَنطبق عليها بشكل مُلائم. إنّ أيَّ استعمال

لِلّفظ بمعناه المُلائم ينبغي أنْ يكون استعمالاً حَرْفياً عادياً لِلّغة. ثالثاً، إذا كان على عبارة لُغوية استعارية (وقد تكون كُلُّ الاستعارة كذلك!) أنْ تُفيد معنى، فإنَّ هذا المعنى ينبغي أن يكون معنى حَرْفياً آخر. هذا هو النوع الوحيد من المعنى الموجود عند أرسطو.

رابعاً، إذا كان للعبارة الاستعارية معنى بالمرّة، فينبغي أن يُوجد أساس ثابت ومتين لتحديد المعنى الحَرْفي الذي تُفيده. اختار أرسطو التشبيه، واعتبره هذا الأساس الثابت الذي يقوم عليه الاستعمال الاستعاري لِلُّغة. بالنسبة له، يكمن السبب الأعمّ لاستعمال اسم نوع شيء للإشارة إلى نوع آخر في التنبيه إلى التشابُه الموجود بين أنواع الأشياء.

> تكمن الاستعارة في إعطاء الشيء اسماً ينتمي إلى شيء آخر؛ ويتمّ الانتقال إما من الجنس إلى الصنف، أو من الصنف إلى الجنس، أو من الصنف إلى الصنف، أو على أساس قياس شيء على شيء (البويطيقا 1457b).
>
> ولكن أرفع شيء أنْ تكون من صُنّاع الاستعارة. إنّه الشيء الوحيد الذي لا يُمكن أن يُتعلَّم من الآخرين، وهو أيضاً سِمة من سمات العبقرية، ذلك أنّ الاستعارة الجيّدة تستلزم إدراكاً حَدْسياً للتشابُه في المُختلفات (البويطيقا، 1459a).

ثمة سبب آخر وجيه يُبيِّن لماذا قيَّم أرسطو الاستعارة اللُّغوية وتصوَّرَها على هذا النحو. فباعتباره رجل عِلْم يسعى إلى اكتشاف الماهيات الحقيقية للأشياء في العالم، رأى أنّ القُدرة على العُثور على التشابُهات الحقيقية أمر ضروري بالنسبة للعالِم الجيّد.

ونتيجة لنظريَّة أرسطو الحَرْفية للمعنى ونظريته المُوافقة للاستعارة، تبنّى تحاليل غريبة للتصوّرات. لِننظُرْ إلى ما صنعه بالمُعطيات التي تدعم استعارة بنية **الحدث** التي قدّمناها في الفصل 11. انظر إلى النُّسْخين الفرعيين **الحالات أمكنة والتغير حركة**. في نظريّة الاستعارة التصوُّرية، يُعَدّ هذان من النُّسوخ التصوُّرية العابرة للمجالات. ولكن أرسطو كان عليه أنْ يعتبرهما من أحكام التشابُهات الحَرْفية. لقد اعتبر الحالات والأمكنة مُتشابهة، أيْ أنّهما عبارة عن حالتين خاصّتين تنتميان إلى نوع الشيء نفسه: مكان مُعمَّم قد يكون فضائياً أو غير فضائي. ووفق ذلك، اعتبر التغيُّرَ العام

والحركة مُتشابهين، أيْ أنّهما حالتان خاصّتان تنتميان إلى نوع الشيء نفسه. وقام بالشيء ذاته مع السببية عامةً والحركة القَسْرية. وبذلك تصوَّر التغيّر عامة نوعاً من الحركة الحَرْفية، وتضمّنت الحالاتُ الخاصة الحركةَ عبر الفضاء، وتغيُّر الحالة، وتغيُّر الحجم، وتغيُّر الشكل، وما إلى ذلك.

وما دام أرسطو قد اعتبر التحليل التصوُّري جُزءاً من العِلم، إذ يمُدُّنا بتحاليل الماهيات التي يُمكن أن ينبني عليها التفسير السببي، فإنّه طبَّق هذه التحاليل بصورة طبيعية وأضاف تحاليل تصوُّرية مُرتبطة بها في التنظير للفيزياء. لِننظُرْ إلى التفسير الذي قدَّمه أرسطو لشرح الأسباب التي تجعل الحجر الذي نرميه في الهواء يسقط على الأرض، والأسباب التي تجعل اللَّهب يندفع في الهواء. بما أنّ الحركة والتغيّر، عند أرسطو، ليسا سوى حالتين خاصّتين من نفس الشيء العام، فقد أمكنه اللجوء إلى خصائص التغيّر الطبيعي لتفسير خصائص الحركة الطبيعية. فالتغيّر والحركة، بوصفهما صنفين من نفس الجنس، ينبغي أنْ تكون لهما نفس الخصائص العامة.

وهكذا قدّم أرسطو الاستدلال التالي: البشر أصحّاء بطبيعتهم؛ أحياناً يُصابون بالمرض، ولكنهم يميلون إلى أن يصيروا أصحّاء ثانيةً. عامة، للأشياء حالات طبيعية. عندما تنتقل من هذه الحالات الطبيعية تنزع إلى العودة إليها. بناء على نظريّة أرسطو للاستعارة بوصفها تُعبِّر عن التشابُه، تُعَدّ الحالات والأمكنة مُتشابهة، وبذلك فالحالات والأمكنة صِنفان من نفس الجنس، أيْ أنّهما حالتان خاصّتان تنتميان إلى نفس المَقُولة العامة، وبذلك ينبغي أنْ تكون لهما نفس الخصائص العامة. ونتيجة لذلك، فما نعرفه عن الحالات يُمكن سحبه يقيناً على الأمكنة. بما أنّ الأشياء لها حالات تُوجد فيها طبيعياً، فإنّه يجب أنْ تكون لها أمكنة تُوجد فيها. وبما أنّ الأشياء المُنتقلة من حالاتها الطبيعية تنزع إلى العودة إليها، فكذلك الأشياء المُنتقلة من أمكنتها الطبيعية تنزع إلى العودة إليها. يُوجد المكان الطبيعي للحجر على الأرض. عندما يُرمى به في الهواء، يُنقَل من حالته الطبيعية إلى حالة يسعى إلى العودة إليها. وبسقوطه على الأرض إنمّا يعود إلى مكانه الطبيعي. أمّا النار فصورة من الهواء. الهواء يقع طبيعياً فوق الأرض. والنار تتحرّك صاعدة لأنّها تتحرك في اتّجاه مكانها الطبيعي.

خُذْ مثالاً آخر من فيزياء أرسطو. يطرح أرسطو السؤال إنْ كان هناك فراغ. الجواب بالنفي، والأسباب كالتالي: طِبقاً لنظريَّة المعنى عنده، التي يُعتبَر المعنى فيها حَرْفياً، وطِبقاً لنظريَّة الاستعارة التي تُعبِّر عن التشابُهات، ينبغي أنْ تكون الحالات والأمكنة مُتشابهة، أيْ تمثِّل صنفين من نفس النوع العام من الشيء، وبذلك ينبغي أنْ تكون للحالات والأمكنة نفس الخصائص العامة. وعليه، يُمكننا اكتشاف الخصائص العامة للأمكنة من خلال النظر في الخصائص العامة للحالات. يسأل أرسطو هل من المُمكن أنْ تكون لدينا حالة ولا شيء في هذه الحالة. الجواب بالنفي. فالحالة هي دوماً حالة شيء. وعلى غِرار ذلك، المكان هو دوماً مكان لشيء. بما أنّه ليس بإمكانك أنْ تجد مكاناً بدون أيِّ شيء فيه، فإنّه يستتبع ذلك أنّ الفراغ مستحيل.

فلسفة أرسطو الاستعارية

اتّبع أرسطو، مُؤسِّس المنطق، منطقه تماماً في صياغته لنظريَّة الاستعارة وفي فيزيائه. إنّ منطق أرسطو، ونظريته الحَرْفية للمعنى، ونظريته للاستعارة باعتبارها مُعبِّرة عن التشابُه، ونظريته للفيزياء، كُلّ هذا عبارة عن تَبِعات لنظرياته العامّية المركزية ولاستعاراته، وخاصّة استعارتيْ **الأفكار ماهيات والماهية صُورة**.

لم تكنْ نظريَّة أرسطو للاستعارة تسمح له بأنْ يرى استعاراته التصوُّرية. لم تُتِحْ له بأنْ ينظر في لاوعيه المعرفي ويرى أنّه كان يستعمل استعارات تصوُّرية، أي نُسوخاً عابرة لمجالات تصوُّرية. وبما أنّه كان أعمى عن استعاراته، فقد أُجبر بتطبيقه الـمُتماسك لاستعاراته على نظريَّة للاستعارة لم تكن مُلائمة لوصف استعاراته الخاصة ولا لوصف استعارات غيره. وذلك ما قاد هذا المنطقي العظيم في كُلِّ الأزمنة، اعتماداً على منطقه المُتصلِّب، إلى تبني نظريَّة في الفيزياء تُعَدّ غريبة، وربما أدنى نظريَّة، إذا نظرنا إليها من منظور مُعاصر.

إنّ ما يسترعي الانتباه حقاً أنّه إذا كانت نظريَّة أرسطو للفيزياء قد انهارت وتمَّ تجاوزها بعد ألفي سنة، فإنّ نظرياته للمنطق، وللمعنى الحَرْفي، وللاستعارة، دامت ما يُقارب ألفين وخمسمائة سنة. ويرجع استمرار القبول داخل الفَلْسَفة ببعض صِيَغ النظريات الحَرْفية للمعنى، واستمرار العجز عن الإقرار بالاستعارة

التصوُّرية، إلى استمرار وجود صِيَغ الآن من المنظور الأرسطي الأصلي.

إنّ النظريات الحَرْفية للمعنى ونظريات الاستعارة، من قَبيل نظريَّة أرسطو، ليست ذات أهمية تاريخية فَحَسْب. إنّها تُهيمن على جُزءٍ هامّ من الفَلْسَفة الآن. والنُّقطة الحاسمة هُنا، والتي تنبثق من خلال هذا التحليل، أنّه بالاقتصار على نظريَّة حَرْفية للمعنى وبدون نظريَّة للاستعارة التصوُّرية، لا يُمكن للفَلْسَفة أنْ تفهم طبيعتها الخاصة وبنيتها العقلية الخاصة.

لماذا يُعَدّ الوُجود مُختلفاً

يُقرُّ أرسطو -عالِم المنطق الأسمى- أنَّ الوُجود مُختلف عن كُلّ مَقُولات الأشياء الأُخرى في العالَم. لِننظُرْ إلى مبدأ أرسطو: لا [د(أ) و لا د(أ)] -لا يُمكن لنفس الخاصّية أنْ تنتمي ولا تنتمي في نفس الآن إلى نفس الموضوع على نفس الجهة (الميتافيزيقا 1005b20). في الصيغة المنطقية الحديثة، تُعَدّ "د" خاصّيةً مُسنَدة إلى كِيان موجود يُسمّى "أ"، أو محمولة عليه. وطبقاً للاستعارة الجوهرية للمنطق الأرسطي، **المحمولات مَقُولات**، تُوافِق د مَقُولة، وهي مَقُولة الأشياء التي تتحدَّد ماهيتها من خلال الخاصّية د.

لكن، رغم أنَّ المحمولات مَقُولات عند أرسطو، فإنّه ليست كُلُّ المَقُولات محمولات. الاستثناء هو مَقُولة الوُجود. لِنتذكَّرْ أنّ الخاصّيات ماهيات قد تمتلكها الكِيانات أو لا تمتلكها. فهل يُمكن للوُجود - الوُجود ذاته- أن يَكُون هذه الخاصّية؟ ماذا ستعني: لا د (أ) لو كانت "د" تعني "يُوجد"؟ إنّ المحمولات تُسنَد إلى موضوعات موجودة. وبذلك فإنّ صيغة "أ لا يوجد" تُسنِد "لا يوجد" إلى الموضوع الموجود "أ". إنّها تقول إنّ "أ" له خاصّية اللاوجود، وهو أمر مستحيل. ليس مُستحيلاً بمعنى مُجرّد، ولكنه مستحيل في العالَم. وبإيجاز، فالوُجود في حدّ ذاته ليس مَقُولة قد يُوجَد الشيءُ داخلها أو خارجها. إذا وُجِد شيء، فإنّه يُوجد في مَقُولة الوُجود-المرحلة. لِنتذكَّر أنَّ المنطق هو منطق العالَم، منطق كُلِّ الأشياء التي توجَد، كُلّ الأشياء التي تنتمي إلى مَقُولة الوُجود. بالنسبة لأرسطو، لا معنى لتطبيق منطق الخاصّيات خارج مَقُولة الوُجود، ما دامت الأشياء الموجودة وحدها تملك أو لا تملك خاصّيات خاصة. وكذلك فالوُجود

ذاته لا يُمكنه أنْ يكون محمولاً-خاصّية قد تَصِف أو لا تَصِف ماهية شيء موجود.

لهذا الأمر تَبِعات حاسمة على أرسطو. لِننظُرْ إلى السؤال التالي: "هل يُمكن للوُجود أنْ يُعرَف؟". بالنسبة لأرسطو، نتوصَّل إلى معرفة الأشياء من خلال المُلاحظة، بمُلاحظة خاصّيات الأشياء واكتشاف هذه الخاصّيات التي تُشكّل ماهية الشيء. وللتمييز بين الماهيات، عليك التمييز بدِقّة بين سُلوكات الأشياء، بما أنّ الماهيات تُعتبَر مُسبِّبة للسُّلوك الذي يُميّز أحدَ أنواع الشيء عن الآخر. هل يُمكن أنْ تُكتشَف ماهيةُ الوُجود بهذه الطريقة؟ الجواب بالنفي. بما أنّ كُلّ الموجودات تشترك -بالتعريف- في ماهية الوُجود، فإنّها لا تختلف عن بعضها من هذه الناحية. والمُلاحظة التجريبية لا يُمكنها أنْ تقود إلى معرفة ماهية الوُجود، بما أنّه لا يوجد تمايُز هنا يُمكن مُلاحظته. يستتبع ذلك أنّه لا يُمكننا أن نَصِف الوُجود حَرْفياً مثلما يُمكننا أن نَصِف المَقُولات العادية، وذلك من خلال تعداد الخاصّيات الحَرْفية المُميّزة. إنّ اللُّغة الحَرْفية تُخفق ببساطة في وصف الوُجود. وعِلاوة على ذلك، ستُخفق القياسات المَبنية على التشابُه والاستعارة أيضاً (تبعاً لنظريّة أرسطو للاستعارة) لأنّها تستطيع أنْ تُثبت التشابهات الحَرْفية فَحَسْب. بَيْد أنّه لا يوجد تشابُه حَرْفي للوُجود، أيْ أنّه لا وُجود لخاصّيات مُشتركة يقتسمها الوُجودُ مع شيء آخر.

هذا لا يعني أنّ مفهوم الوُجود خالٍ من المعنى أو أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً بالمرّة عن الوُجود.

> غير أنّه لمصطلح "الوُجود" الـمُتملّص عِدّة معانٍ، أحدها رأينا أنّه عرَضي، وآخر صادق (بما أنّ "اللاوجود" كاذب)، إلى جانب هذين ثَمّة أشكال الإسناد (أيْ، "ما" النوع، أو الكمّ، أو المكان، أو الزّمن، أو أيّ معنى من المعاني المُشابهة التي قد تكون لـ "الوُجود")، وإلى جانب كُلّ هذه هُناك المعنى الذي يُوجد بالقُوة أو بالفعل (الميتافيزيقا، 1026a, b).

كما يُشير أرسطو، لا نعرف الكثير عن الوُجود، وما نعرفه يجعل مفهوم الوُجود دالاً. مثلاً، الإسناد مظهر من مظاهر الوُجود، بما أنّ الموجودات وحدها يُمكن أنْ تتوفّر على خاصّيات يُمكن إسنادها إليها: وحدها الموجودات تستطيع

أنْ تسكُن مقولات النوع، والكمّ، والمكان، والزَّمن، وغيرها. وبما أنّ الموجودات وحدها بإمكانها أنْ تملك خاصّيات، فإنّها وحدها تستطيع أنْ تتوفّر على خاصّيات عَرَضية، وبذلك فالعَرَضية مظهر آخر من مظاهر الوُجود. وبما أنّ الصدقَ يُمكن أنْ يوصَف به الإسناد إلى كِيان موجود، فإنّ الصدقَ مظهر آخر من مظاهر الوُجود. وأخيراً، بما أنّ الإمكانَ هو إمكان الوُجود، فإنّ الإمكان والفعلية (أو التحقّق) مظهران من مظاهر الوُجود. وبذلك، فالوُجود له معنى بسبب كُلّ تجلّياته في كُلّ هذه الظواهر.

كُلُّ هذا ناتج عن استعارة أرسطو الأساسية، وهي **الأفكار ماهيات**؛ وبذلك فالمنطق هو منطق العالَم كما يُوجَد. هذا الوضع شبيه جدّاً بالوصف الذي قدَّمه ستيفن هاوكنغ Stephen Hawking للتصوّر الفيزيائي للزَّمن. إنّ الزَّمن، في الفيزياء، يُوصف من خلال القوانين الفيزيائية للكون. بالنسبة للعالِم الفيزيائي، الذي يشتغل كفيزيائي ولا ينظر إلا إلى قوانين الفيزياء، الزَّمن ليس له معنى إلا بالنظر إلى هذه القوانين. هَبْ أنَّ انفجاراً هائلاً حَدَثَ، وهذا الانفجار هو الذي أحْدَث الكونَ، في هذه الحالة لن تكون قوانين الفيزياء قد أتت إلى الوُجود قبل الانفجار العظيم، والزَّمن كما تُحدِّده قوانين الفيزياء سيكون قد جاء إلى الوُجود مع الانفجار العظيم. انطلاقاً من القوانين الفيزيائية، لا معنى للحديث عن شيء "قبل الانفجار العظيم"، بما أنّه "قبل استعمال تصوُّر الزَّمن، لم يكن يُوجد "ما قبل الانفجار العظيم".

يعتبر هاوكنغ قوانينَ الطبيعة، شأنه شأن فيزيائيين آخرين، مُحدِّدة لماهية الكون، ماهية كُلّ ما يُوجد، ماهية الوُجود. وفكرة الانفجار العظيم تُسنِد بدايةً للوُجود. مثلما يُعطي المنطق عند أرسطو معنى للأشياء الموجودة فَحَسْب، يُعطي الزَّمن عند هاوكنغ معنى للأحداث منذ الانفجار العظيم فَحَسْب. ومثلما لا معنى للحديث عن "ما قبل الانفجار العظيم"، كذلك لا معنى عند أرسطو لإسناد اللاوُجود إلى شيء موجود.

إنّ الأسئلة التي طرحها أرسطو بصَدد الوُجود ما زالت مطروحة عندنا إلى الآن؛ ذلك أنّ العلم الحديث يُؤوَّل عادة بصِيغة أرسطية، وهي الصِّيغة التي تجعله واصفاً لماهية الوُجود.

مَقُولة الوُجود اللافتة

إنّ "الوُجود"، على الرَّغم من ذلك، مَقُولة غريبة حقاً. كما لاحظنا أعلاه، لكي يُمارس البشرُ حياتهم يحتاجون إلى تعيين أشياء من قَبيل الكراسي أو الناس، أو مفتاح الكهرباء، أو الصداقات، أو المُؤسَّسات السياسية، أو الأشياء الضارّة. يجب أنْ يتوفّر البشر أيضاً على مقدار كبير من المعرفة الأساسية حول هذه الأشياء، إذا أرادوا الاستمرار في الحياة والنجاح فيها. غير أنّه يبدو أنّه من الغريب جدّاً أنْ نقول إنّهم يحتاجون إلى تعيين "الوُجود" ومعرفته. والحال أنّ هذا هو ما ترى الميتافيزيقا أنّه يُشكِّل أبرز مهامنا الفَلْسَفية.

اقترحنا آنفاً أنّ الوُجود، شأنه شأن أيِّ تصوُّر فَلْسَفي قاعدي، عبارة عن مَقُولة بشرية، ويتوقّف توضيحه على مجموعة من النظريات العامّية والتصوُّرات الاستعارية. إنّ الوُجود، الذي نُظر إليه بوصفه المَقُولة الأُنطولوجية الجوهرية، ظهر تاريخياً، كما رأينا، في فَلْسَفة ما قبل سقراط وتمّ تفصيله وتطويره وتنقيته مع أفلاطون وأرسطو. وقد أوضحنا أنّ أرسطو لم يتمكّن من خلق مجال الميتافيزيقا إلا من خلال تبنّي وتكييف هذه النظريات العامّية والاستعارات المُشتركة. إنّ منطق مذهبيْ أفلاطون وأرسطو في الوُجود، ومواقفهما الفَلْسَفية عامة، ترتكز بشكل دالّ على تصوُّرات استعارية، والافتراضات النظريّة العامّية هي التي جعلتها مُمكنة.

إنّ الكثير من هذه النظريات العامّية والاستعارات التصوُّرية مُتجذّرة بعُمق في تقليدنا الفَلْسَفي الغربي مما يجعلها لا تبدو لنا نظريات عامّية أو استعارات بالمرّة. فالعديد من الناس، مثلاً، يُسلِّمون بتلك الواقعة الميتافيزيقية التي تُعتبَر الأشياء بمُوجبها مُكوّنة من مادة تُؤطّرها صُورة (أو شكل)، أو أنّ لكُلِّ شيء ماهية تجعل منه ذلك النوع من الشيء، أو أنّ الواقعَ مُنظَّم في إطار سُلَّمية للمَقُولات، تعلو فيها مَقُولة كُلِّ شيء على كُلِّ شيء.

يرى العديد من الناس أنّه من البَدهي أن يكون العالَم مُكوَّناً من جواهر قاعدية تُشكِّل أساسَ الخصائص التي نُجرّبها. ولكن لا يُوجد شيء مُطلق أُنطولوجياً سواء بالنسبة للتمايُز صورة/مادة أو لفكرة ميتافيزيقا الجوهر-الخاصّية. وقد بيّن العديد من الفلاسفة، أمثال مِيرْلُو-بُونتِي، ودِيوِي، ووَايْتْهِيد، ورُورْتِي،

حديثاً، أنّ نَمُوذَج الصورة/المادة ليس سوى إحدى الطُّرق المُمكنة في فَهْم الأشياء، والطريقة الأكثر تحريفاً له. وبطريقة مُماثلة، ففكرة أنّ الجوهر ينبغي أن يكون الكِيان الأنطولوجي القاعدي، فكرةٌ كذّبَها الآن بصُورة شبه كُلّية عدد كبير من المدارس الفَلْسَفية.

ومع ذلك، فسؤال الوجود مُتواصل، وما زال يُعتبَر في العديد من الاتجاهات المشروعَ الفَلْسَفي النهائي. ويظلّ الدافع الميتافيزيقي قويّاً لأنّ الاستعارات والنظريات العامّية التي تُحدِّده راسخة بعُمق في أشكال فَهْمنا الثقافي المُشترك. ما دُمنا نعتقد أنّ العالم يتكوّن من أنواع عامة من الأشياء تُحدّدها ماهيات، وأنّ هذه الماهيات هي مصدر السُّلوك الطبيعي بِرُمّته، وأنّ العالَم قابل لأن يُعرَف، وأنّ ثَمّة مَقُولة شاملة تُحدِّدها أيضاً ماهية، فإننا سنستمر في البحث عن الوُجود.

يُعتبر البحث عن الوُجود بالنسبة للعديد من الناس بحثاً عن الإله. كانت الأسئلة التي تُحيط بمطلب الوُجود دوماً في مركز التيولوجيا الغربية وما زالت كذلك إلى الآن. يَعتبر التيولوجيون، شأنهم شأن الناس العاديين، الإلهَ العِلّةَ النهائية والراعي لكُلّ ما يُوجد، وأنّه المصدر النهائي لكُلّ ما هو خيّر، وأنّه حاضر في كُلّ شيء موجود، وأنّ له غاية يتّخذ فيها العالَم هدفاً ويكون للكائنات البشرية فيها معنى، وأنّه ليس القوي على كُلّ شيء فَحَسْب، بل العارف بكُلّ شيء. وكما رأينا، فُجلُّ هذه الأمور تندرج في خصائص فكرة أفلاطون عن الخير، أيْ ماهية الماهية. وهذا ليس صُدفة. فجُلُّ التصوُّرات الوسيطية والبرهنات على وجود الله جاءت مُباشرة من الميتافيزيقا الإغريقية، جُزئياً من فكرة الخير عند أفلاطون، ولكن بالخُصوص من آراء أرسطو حول السببية والتغيّر.

إنّ أشكال الفكر التي رأينا انبثاقها من فَلْسَفة ما قبل سقراط ووجدنا التعبير الأدق عنها عند أفلاطون وأرسطو ليست أشكالاً عتيقة مهجورة. فهي ليست حاضرة في الفَلْسَفة المُعاصرة وفي المجال التيولوجي فَحَسْب، بل إنّها تقع في قلب العلم الغربي. فالنظريَّةُ العامّية لقابلية إدراك العالم وتعرُّفه شرطٌ مسبَقٌ لأيّ شكْل من أشكال البحث العقلي. والنظريّة العامّية للأنواع العامة لا بُدَّ منها في إثبات أيّ تعميم على الإطلاق، وإلّا كانت كُلُّ المعرفة خاصة تماماً ولم يكنْ

بالإمكان إسقاطها على الحالات الجديدة. والنظريَّة العامّية للماهيات شائعة عملياً في كُلِّ علم، ذلك أنّ العلم يبحث دوماً عن خصائص الأشياء التي تجعل من هذه الأشياء ما هي عليه وتُفسِّر سُلوكها. والنظريَّة العامّية للمَقُولة الشاملة حاضرة في كُلِّ صِيَغ التفسير العلمي التي تسعى دوماً إلى تفسيرات أشمل تُغطّي ظواهر أوسع، مثل نظريات كُلِّ شيء في الفيزياء ونظريات الحياة في البيولوجيا.

بما أنّه ليس بإمكاننا أنْ نقوم بكُلِّ هذا بدون هذه النظريات العامّية والاستعارات، وبما أنّها قد تكون مُفيدة بشكل كبير في بعض الحالات، في حين أنّها قد تكون خادعة إلى أقصى حدٍّ في حالات أُخرى، فإنّه من الحكمة أن نُكوِّن فَهماً واضحاً قَدْر الإمكان عن كيفية عملها -متى تكون حاضرة، وكيف تتحكّم في تفكيرنا، وحتى في إدراكاتنا، وكيف تُعانق بعضها لتُشكّل أنسِقة تصوُّرية مُعقّدة، وكيف نعرف ما تقتضيه وما تُخفيه.

19

ديكارت والذِّهن التنويري

يستحيل عملياً أنْ نبني تصوّرنا للذِّهن دون استعارة. ولذلك، ليس مُفاجئاً أنْ تكون التعهُّدات الأُنطولوجية بصَدد طبيعة الذِّهن عبر التاريخ الطويل للفَلْسَفة ناتجة عن استعارات تصوُّرية شائعة. فاستعارة **المعرفة رُؤية**، مثلاً، كانت حاضرة عند أفلاطون، مثلما كانت حاضرة عملياً في كُلِّ تصوُّرات الذِّهن في تاريخ الفلسفة الغربية. واستعارة **الفهم إمساك** كانت حاضرة عند أرسطو.

وقد تواصَلَت صِيَغٌ من المنظورين الأفلاطوني والأرسطي للمعرفة عبر القرون الوسطى. وحافظت الآراء المِثالية الأفلاطونية على استعارة **الماهيات أفكار**، في حين حافظت الآراء الواقعية الأرسطية على استعارة **الأفكار ماهيات**. وفي الحالتين معاً، ما تمَّ الحفاظ عليه هو تفسير إمكان المعرفة عبر الأوصال المُباشرة الأشدّ صميمية بين الأفكار وماهيات الأشياء الفيزيائية، ألا وهي الهُوية. بالنسبة لأفلاطون، ماهيّة الشيء الفيزيائي هي الفكرة، وبالنسبة لأرسطو الفكرة هي ماهية الشيء. وكما سنرى، يصير هذا النوع من الهُوية مستحيلاً بالنسبة لديكارت ما أنْ نَفْصل بين الذِّهن والجَسَد وننظُر إلى الجوهر الذِّهني بوصفه مُختلفاً تماماً عن الجوهر الفيزيائي.

انبثق عن فلسفة ديكارت منظور استعاري جديد للذِّهن بوصفه أنه يُـمَثِّـل في عالَم "داخلي" الأشياءَ الموجودة في العالَم "الخارجي". وما دامت الأشياء في الذِّهن تختلف عن الأشياء في العالَم، فإنّ مُشكل المعرفة صار كالتالي: كيف نتمكَّن من معرفة أنَّ الأفكار الداخلية (التمثيلات) في أذهاننا تُوافِق فعلاً "الأشياءَ في ذاتها". وإذا كان أفلاطون وأرسطو يـدَّعيـان المعرفة الحقيقية لأنّ الذِّهن، تبعاً لاستعاراتهما، يقبض على صُوَر الأشياء ذاتها، فإنّ مصدر المعرفة هذا غدَا بدون فائدة ما أن أصبح الانشقاق ذهن/عالَم مُسلَّماً به.

ذهب رُونِـي ديكَارْتْ إلى أنّه عثر على منهج فَلْسَفي من شأنه أنْ يـكفل بصورة مُطلقة المعرفة المُؤسِّسة التي تنبني عليها الفَلْسَفة. وقد أنتج منهجُ ديكارت مجموعة من الأفكار الجديدة التي صاغت جُزءاً مُهماً من الفَلْسَفة منذ زمنه إلى زمننا هذا. وما زالت العديد من خُلاصاته حاضرة بيننا في النظريات الفَلْسَفية المُعاصرة، وكانت من أُسس جُزء هام من الجيل الأول من العلم المعرفي. ومن بين أهمّ أفكار ديكارت:

- يستطيع الذِّهن أنْ يعرف أفكاره بيقين مُطلق.
- كلُّ الفكر واعٍ.
- بنية الذِّهن يُمكن الولوج إليها مباشَرةً.
- البحث التجريبي ليس ضرورياً من أجل إقامة معرفة مُعيَّنة للذِّهن.
- الذِّهن غير مُجسَّد. إنّه يتكوَّن من جوهر ذهني، في حين أنّ الجَسَد يتكوَّن من جوهر فيزيائي.
- إنّ ماهية الكائنات البشرية، وماهيتها فقط، هي القُدرة على التفكير.
- الخيال والعاطفة، اللذان يُعتبَران جَسَديين وبذلك مقصيين من العقل البشري، ليسا جُزءاً من ماهية الطبيعة البشرية.
- تُمثِّل بعضُ أفكارنا حقيقة خارجية، ويكمن أصلُها في إدراك الأشياء الخارجية.
- أفكارنا فِطرية؛ إنّها خالية من كُلِّ ما هو جَسَدي، وليست تمثيلاً لأيِّ شيء خارجي.
- الرياضيات تنصبّ على الصورة (أو الشكل)، لا على المحتوى؛ وبما أنّ المعرفة الرياضية ذات طبيعة صُورية، فإنّها معرفة يقينية.
- الفكر صُوري، تماماً كالرياضيات.

ما الأسباب التي تجعل هذه الأفكار تتفق مع بعضها في إطار منظور مُنسجم للذِّهن وللمعرفة؟ ما السبب في كون براهين ديكارت مُقنِعة؟ لماذا لم يأتِ أحد قبل ذلك بمنهج فَلْسَفي كهذا؟ ولماذا خلُص هذا المنهج إلى ما خلُص إليه من نتائج؟

سنُبيِّن هنا أنّ ما يجعل هذا الاستدلال كَكُلٍّ مُنسجم الأجزاء، وله معنى، ويبدو رائقاً لكُلّ هذه الأجيال من الفلاسفة، هو ذلك المنطق الاستعاري الفريد الذي يضمّ عدداً من الاستعارات المألوفة حول الذِّهن والذي يُنَفِّذ بذلك اقتضاءاتها. وسنُبيِّن كذلك أنّه، بدون الاستعارات، لن يكون منطق الاستدلال حاضراً؛ شأنه في ذلك شأن ميتافيزيقا نظريَّة الذِّهن عنده. إنّ فلسفة ديكارت استعارية بالضرورة. وهذه الاستعارات ليست مُجرَّد تنميق، وإنّما هي تكوينية في نظريَّة الذِّهن عنده.

رُؤية ديكارت الذِّهنية

كيف يتمكّن الذِّهن، عند ديكارت، من أنْ يعرف أيَّ شيء على الإطلاق؟ يرتكز رصدُه بِرُمّته على نسيج مُحكَم من الاستعارات التي تُحدِّد منطقَ إمكان معرفة مُعيّنة. والاستعارة الأكثر جوهرية من الاستعارات التي يستخدمها ديكارت هي تلك الاستعارة الشائعة: المعرفة رُؤية.

المعرفة رُؤية

مجال الرُّؤية		مجال المعرفة
الموضوع المرئي	←	الفكرة
رُؤية موضوع بوضوح	←	معرفة فكرة
الشخص الذي يرى	←	الشخص الذي يعرف
الضوء	←	"ضوء" العقل
التركيز البصري	←	الانتباه الذِّهني
حِدَّة البصر	←	الحِدّة الفكرية
المنظور الفيزيائي	←	المنظور الذِّهني
حَجْب الرُّؤية	←	عوائق المعرفة

تقع استعارة المعرفة رُؤية في نواة نظريَّة عامّية حول كيفية اشتغال الذِّهن،

وهي استعارة شائعة بشكلٍ واسع جدّاً في تقليدنا الفكري حتى إنّها تُحدِّد فَهْمَنا العُمومي لعملياتنا الفكرية. وإذا كانت هذه الاستعارة التصوُّرية مُنتشرة إلى هذا الحدّ فذلك له أسباب واضحة تماماً، على اعتبار أنّ الرُّؤية تلعب دوراً حاسماً جدّاً في أكبر جُزء من معرفتنا للعالَم. وهكذا نجد أنّ لغتنا التي تَصِف النشاط الذِّهني تنتشر فيها عبارات مبنية على هذه الاستعارة البصرية التحتية. ومن أمثلة استعارة **المعرفة رُؤية**:

> أرى ما تعنيه. هل يُمكن أنْ تُسلِّط لي بعض الضوء على هذه النظريَّة؟ لديه تبصر كبير في العلاقات الاجتماعية. هذه فكرة مُعتمة لم أرَ مثلها. لا يبدو أنّنا أوضحنا أدوار الجنسين. دليلك ضبابي!

إنّ استعارة **المعرفة رؤية** مُترسّخة لدينا بعُمق، إذ تُحدِّد دور الإبصار في حصول المعرفة البشرية، كما أنّها مركزية جدّاً في تصوّرنا للمعرفة التي نادراً ما نعي بكيفية اشتغالها القوي في بَنيَنة معنى أنْ نعرف شيئاً ما. إنّ شُيوعَ هذه الاستعارة الكُلّية الحضور وأساسَها التجريبي يُرشّحانها لتحظى بالتطوير الفَلْسَفي الدقيق في مُختلف نظريات الذِّهن والمعرفة.

اعتبر ديكارت استعارة **المعرفة رُؤية** حقيقة فَلْسَفية. وهذا سمح له بصياغة مُشكل المعرفة الجوهري باعتباره مُشكِلاً يتعلّق بكيفية الحصول على رُؤية (فكرية) واضحة وغير مُعتمة. هكذا يصير مُشكل المنهج الفَلْسَفي هو مُشكل كيف نرى بوضوح الأفكارَ-الموضوعات التي تحضر بالنسبة للذِّهن من أجل مُعاينة العلاقات الموجودة بين هذه الأفكار وفحصِها وتبيُّنِها. ويُسمّي ديكارت قُدرة الذِّهن على الرؤية بوضوح "حَدْساً".

> الحَدْس، كما أفهمه، ليس شهادة الأحاسيس المُتقلّبة، ولا الحُكم الخادع الذي يأتي من البناءات المُضطربة للخيال، ولكنه البناء التصوُّري الذي يُقدِّمه لنا ذهن غير ضبابي ومُتنبّه ومُستعد ومُميِّز بحيث نكون مُتحرّرين كُلّياً من أيِّ شكٍّ بصَدد ما نفهمه. إنّ الحَدْس، وهو ما يُفيد نفس الشيء، هو التصوُّر الذي لا يحتمل الشكّ، من ذهن بدون غيوم، ينطلق من ضوء **العقل وحده** (قواعد 7، [التركيز من عندنا]).

> وما الشيء الذي يُعطي اليقين ويُبعِد الشك؟ جواب ديكارت أنّنا لا يُمكن أنْ نشكّ في "ما نستطيع أن نُلاحظه ونراه بوُضوح وسهولة ونستنتجه بيقين" (القاعدة 5).

وإلى ماذا نحتاج لمُلاحظة شيء ما بوُضوح وسُهولة؟ ينبغي أن يكون لك حَدْس واضح ومُميَّز. وما الحَدْس الواضح والمُميَّز؟

> أحُدُّ هذا الواضح الذي يُعتبر حاضراً وظاهراً في الذِّهن اليقظ، بنفس الكيفية التي نحكم بها أنّنا نرى الأشياء بوُضوح عندما تكون حاضرة بالنسبة للعُيون الناظرة، فهذه الأشياء تعمل عليها بقُوة كافية. ولكن المُميَّز هو ما كان دقيقاً ومُختلفاً عن كُلّ الأشياء الأخرى بحيث لا يتضمّن في ذاته إلا ما كان واضحاً (ج2، ديكارت، مبادئ الفلسفة، 237).

وبناء على ذلك، فالمعرفة اليقينية والبَدهية يضمنها "النور الطبيعي للعقل" الذي يلمع على الأشياء الذِّهنية (الأفكار)، ويُضيئها فلا يكون منا إلا أن نرى كلَّ سِمة منها وكيف تتميَّز عن كُلّ فكرة-شيء، مثلما ترى عينُ الجسَدِ ما هو أمامها عندما يُوجد نورٌ كافٍ.

لِنتوقّف من أجلِ تفحُّص المنطق الاستعاري لمفهوم الحَدْس عند ديكارت. يفترض ديكارت أنّ الذِّهنَ وِعاءٌ للأفكار. وداخلُ الوِعاء هو المسرح الديكارتي، كما صاغه العالِمُ المعرفي دانييل دينيت Daniel Dennett، وهو المحلّ الذي تُوجد فيه الأفكار-الأشياء، حيث يُسلَّط عليها الضوءُ وتُعايَن.

إضافة إلى ذلك، يفترض ديكارت استعارات المَلَكات النفسية (التي ناقشناها مُطوّلاً آنفاً)، التي تُشخِّص مقدرات الذِّهن وتعتبرها أشخاصاً يُنجزون مُختلف المهامّ الذِّهنية. بما أنّ الإدراك يُفهَم استعارياً بوصفه استقبالاً للانطباعات الحِسّية من العالَم الخارجي، فإنّ الإدراك يُتصوَّر شخصاً يقوم بالاستقبال. وبذلك تُتصوَّر مَلَكَةُ الخيال شخصاً، وهو الخيال، يُكوِّن صُوَراً من الانطباعات الحِسّية. إنّ العقل تشخيص للقُدرة على التفكير والمعرفة.

يَضُمّ ديكارت استعارة المعرفة رُؤية إلى هذه الاستعارات لإنتاج النَّسَق الاستعاري المُعقَّد الذي يُحدِّد مفهوم الحَدْس عنده. فالعقل، ذلك الشخص الذي

يستطيع المعرفة في المسرح الديكارتي، يُتصوَّر من خلال استعارة المعرفة رُؤية شخصاً بإمكانه أنْ يرى. واستعارة الأفكار أشياء، التي تُضاف إلى استعارة الذِّهن وِعاء للأفكار، تُنتج الاقتضاء الذي يقول إنّ الأفكار أشياء في الذِّهن يُمكن أن يراها العقل. كُلُّ هذه العُدّة الاستعارية تُسحَب على معرفتنا اليومية للرُّؤية. وهذا يَندرج في المجال-المصدر الذي تنبني عليه المعرفة عندنا.

إذا وُجد شيءٌ في مجال رُؤية مُلاحِظٍ يستطيع أنْ يرى، وإذا كان الشيء مُضاء بشكل كافٍ ولا يحجب هذا الشيءَ أو يعتم عليه أيُّ شيءٍ آخر، فإنّ المُلاحِظ سيرى الشيء كما يُوجد واقعياً، بكلِّ تفاصيله، وسيتمكّن من تمييزه من الأشياء الأُخرى.

ينسخ نَسقُ الاستعارات عند ديكارت هذه النظريَّة العامّية الشائعة للرؤية في نظريَّة فَلْسَفية للمعرفة تتضمّن التَّبِعات الاستعارية التالية:

> إذا وُجدت فكرةٌ ما في مجال الرُّؤية الذِّهنية للعقل، الذي يستطيع أنْ يرى، وإذا كانت الفكرة "مُضاءة" بما يكفي من "نور" العقل ولا تحجب هذه الفكرة أو تعتم عليها أيُّ فكرة أُخرى، فإنّ العقل سيعرف الفكرة كما تُوجد واقعياً، بكُلِّ تفاصيلها، وسيتمكّن من تمييزها من الأفكار الأُخرى.

لاحِظْ أنّه لا تُوجد طريقة غير حَرْفية لترجمة مفهوم "الإضاءة" بواسطة "نور العقل" إلى العالم الذِّهني. الإضاءة الذِّهنية والضوء يَندرجان في الأنطولوجيا التي أتتْ بها الاستعارة. ونُسجِّل، بخاصة، أنّ استدلال ديكارت لم يكُنْ ليقوم بدون ما نعرفه عن الإضاءة والنور في مجال الرُّؤية (المجال المصدر). إذا انعدم النور، لا يستطيع العقل أنْ يعرف أفكاره بالمرّة، وأحرى أنْ يعرفها بيقين كما هي في الواقع.

انطلاقاً من هذه الاستعارات، ومن أُنطولوجيتها، والاقتضاءات الناجمة عن ضمّها إلى بعضها بكيفية صحيحة وسحبها على النظريَّة العامّية للرؤية، نصل إلى إحدى أشهر خُلاصات ديكارت:

> يستطيع الذِّهن أنْ يعرف أفكاره بيقين مُطلق.

كما رأينا، لا يُمكن لاستدلال ديكارت أنْ يتوصّل إلى هذه الخُلاصة بدون الاستعارات التي ناقشناها للتوّ.

وعِلاوة على ذلك، تنجُم عن هذه الاستعارات نفسها خُلاصة أُخرى مُروّعة:

كلُّ الفكر واعٍ.

تنشأ هذه الخُلاصة، التي أبطلها العلم المعرفي عملياً، من الاستعارات على الشكل التالي: يتكوّن الفكر من الأفكار. وبما أنّ **الأفكار أشياء والمعرفة رُؤية**، فإنّ الفكر يُمكن أنْ يراه العقل. وهنا تظهر نظريتان عامّيتان شائعتان للرؤية:

أنت واعٍ بما ترى.
كلُّ شيءٍ بالإمكان أن يُرى.

إذا كانت كلُّ الأفكار أشياء وكلُّ الأشياء يُمكن أنْ تُرى بوعي، وإذا كانت **المعرفة رُؤية**، فإنّ كُلَّ الأفكار يُمكن أنْ تُعرَف بوعي. أما احتمال وجود فكرة أو سَيرُورة فكرية لا يصل إليها الوعي فسيكون مثل شيء غير مرئي بطبيعته. والاستعارات والنظريات العامّية للرُّؤية لا تسمح بذلك. وعليه، فإنّ الفكر ينبغي أن يكون واعياً.

تنجُم تبعةٌ لافتة أُخرى عن نسق ديكارت الاستعاري:

بنية الذِّهن تستطيع الوصول إلى نفسها مُباشرة.

بما أنّ كُلَّ الفكر يتكوَّن من أفكار، وبما أنَّ **الأفكار أشياء والمعرفة رُؤية**، فإنَّ كلَّ الأفكار-الأشياء قابلة لأنْ تُرى وبذلك قابلة لأنْ يعرفها العقل. وبعبارة أُخرى، فإنّ بنية وطبيعة سَيرُورات الفكر يُمكن أنْ تُعرَف مُباشَرة من الذِّهن لأنّها مُكوَّنة من أفكار-أشياء، يُمكن رُؤيتها (معرفتها) مُباشرة. وهكذا يخلُص ديكارت إلى أنّ العقل يستطيع أن ينعكس بصورة مُباشرة وبنجاح على طبيعته الخاصة

ولا يحتاج بذلك إلى مُساعدة البحث التجريبي. وانطلاقاً من هذا، تنجُم خُلاصة لافتة إضافية:

لا حاجة إلى البحث التجريبي لإقامة معرفة مُعيّنة حول الذِّهن.

تظلّ هذه الخلاصات الأربعة دِعامات لفَلْسَفة الذِّهن الحالية في التقليد الأنغلوأمريكي. وما زال يُسلَّم بشكل واسع بأن فَلْسَفة الذِّهن يُمكن القيام بها بدون بحث تجريبي؛ فهي عبارة عن سَعْي نظري ينعكس فيه العقل مُباشرة على بنية الذِّهن، وكلُّ ذلك مُتيسِّر ومفتوح على الوعي بصورة واضحة بحيث، إذا أعَرْنا الانتباه الدقيق لأفكارنا، لا يُمكن أن يتسرّب الشكّ إلى ما نتوصّل إليه.

هذا التصوُّر لفَلْسَفة الذِّهن وُرث منذ ديكارت ولم يَحظَ بتبرير مُختلف جوهرياً عما أتى به ديكارت. وما يسترعي الانتباه أكثر أنّ منظور ديكارت ليس من الحوادث الطريفة التي وقعت في القرن السابع عشر، والتي تنحصر فائدتها في البُعد التاريخي. إنّ هذا المنظور حاضر بيننا بشكل كبير، والاستدلال الوحيد عليه هو استدلال ديكارت، الذي يتكوَّن من استعاراته والذي ما كان ليكون لولاها.

منطق الاستنباط عند ديكارت

أدرك ديكارت أنّ اللَّمحة الفكرية وحدها للأفكار الفردية لا تكفي لمعرفة العالَم. إضافة إلى ذلك، يجب أن نرى العلاقات القائمة بين الأفكار حين تَتساوق معاً في القضايا، التي تُعَدّ وسيلتنا في التعبير عن أحكامنا الصادقة بصدد الواقع. وفوق ذلك، ينبغي أن نرى كيف تنتُج قضية من القضايا من قضية أُخرى. هذا الشكل من المعرفة، الذي نرسم من خلاله ترابُطات بين الأفكار، يُسمّى "الاستنباط، وبه نفهم كُلَّ الاستنتاج الضروري من وقائع أُخرى معروفة بيقين" (القواعد، 8).

إنّ الاستنباط هو ما يُتيح للذِّهن أن "ينتقل" من فكرة إلى أُخرى وأن "يرى" الترابُطات الحاصلة بينهما. وهذا يتطلب نَسقاً استعارياً مُعقّداً حيث تُحبَك ثلاث استعارات شائعة معاً، وهي استعارات مُستقلّة عن فلسفة ديكارت.

أولاً، ثَمّة استعارة **المعرفة رُؤية**، حيث تُتصوَّر مَلَكةُ العقل استعارياً شخصاً قادراً على رُؤية الأفكار-الأشياء. ثانياً، ثَمّة استعارة **التفكيرُ تَحَرُّكٌ** (وانتقال)، حيث يُتصوَّر الذِّهن المفكِّر شخصاً يتحرّك. والمُفكِّر المنطقي الحريص ينتقل خُطوة خُطوة من المُقدِّمات ليصل إلى نتيجة. ثالثاً، هاتان الاستعارتان تُضمّان إلى استعارة أُخرى تتضمّن عناصر كُلٍّ من **الرُؤية والتحرّك**، وهي استعارة **الرُؤية لَمس**. هنا تُتصوَّر العيونُ أياديَ تَمْتَدّ إلى الخارج في اتجاه مُعيّن. في هذه الاستعارة، يُوافق لمسُ الأشياء بالأيادي رُؤية الأشياء بواسطة العُيون. ومن الأمثلة المألوفة لذلك: "عيناها وَقَعَتا على كُلِّ عُيوب السجادة"، "تلاقت عُيوننا في الغرفة"، "عَرَّتْهُ بعينيها". تنسخ استعارة **الرُؤية لَمس** الحركةَ الفيزيائية لأصابعنا (كما في "مرَّرَتْ أصابعَها على السجادة") في حركة الإبصار (كما في "مررتْ عينيها على السجادة").

إذا كانت **المعرفةُ رُؤيةً والرُؤيةُ لَمساً**، فإنّ مَلَكة الرُّؤية الفكرية (أي العقل) يُمكن أن يُقال عنها إنّها "تنتقل" و"تتحرّك" عبر الأشياء التي تراها وفيما بينها (أيْ الأفكار)، كما في "مرّت على تفاصيل الاستدلال ثانية". فبهذا المعنى، عَبْرَ هذه الترابطات الاستعارية، تمكّن ديكارت من إقامة الربط بين الرُّؤية الذِّهنية والحركة الذِّهنية.

ويستخدم ديكارت بصورة حاسمة استعارتي **التفكير تَحَرُّك والرؤية لَمس**، سعياً منه إلى حلِّ مُشكِل يخصّ طبيعة الفكر لا يُمكن أنْ تُعالجه استعارة **المعرفة رُؤية** وحدها. هذا المُشكل مطروح في الاستنباط. إذا كان الاستنباط أيضاً شكلاً لمعرفة مُعيّنة، فإنّه يجب أن يُوفِّر نفس الوضوح والتميّز الذي يأتي به الحَدْس، وإنْ كان ينبغي أن يقع عبر الزّمن، عندما نصل بين الأفكار في تفكيرنا. غير أنّه، ما دامت المعرفة عند ديكارت إبصاراً، وهو أمر لَحظي، عليه أن يُغيِّر بوجهٍ ما الاستنباط، الذي يقع عَبْرَ الزّمن، فيجعله فعلاً لَحْظياً لرُؤية شيء ما. وهذا أمر مُمكن.

بما أنّ العقل يتحرّك، ذهنياً، مُتتبّعاً سلسلة من الاستنباطات، علينا أن نُوقن أنّ استنباطاتنا السابقة -تلك التي ينبني عليها استنباطنا الحالي- هي نفسها يقينية ولا يتسرّب إليها الخطأ. ولكن لا يُمكننا أن نعتمد من أجل ذلك فقط على ذاكرتنا المعروفة بضعفها والمُعرَّضة للخطأ. وما كان سيُخلَق أيَّ مُشكِل مع الذاكرة لو كان ديكارت صنع استعارة من قَبيل **الذاكرة كتابة**، مثلاً. إنّ استعارة

كهذه كانت ستُتيح للأفكار-الأشياء أنْ تظلّ كما تمّ التعرف عليها سابقاً. ولكن هذه الاستعارة لم تكن موجودة، إذا شئنا القول، في النَّسَق التصوُّري لديكارت. وهذا ما يخلق له مُشكلاً.

لقد أجبرت استعارةُ المعرفة رُؤية، وهي استعارة لَحظية أو فورية، ديكارت على تبنّي نَمُوذَج غريب للاستنباط، إذ جَعلَه فِعلَ رُؤيةٍ مُفرداً يشمل ما يُعتبَر في الواقع سلسلة من الأفعال المعرفية (من الرُّؤية الفكرية) التي تقع في مرحلة زَمنية:

> ما دام الاستنباط يتطلّب في الغالب هذه السلسلة الطويلة من التنقّلات من السبب إلى النتيجة، فإنّنا عندما نصل إلى النتيجة المُستنبطة نجد صعوبة في تذكّر **كُلّ الطريق التي قطعناها لنصل إليها**. ولهذا أقول إنّه لا بُدَّ من حركة مُسترسلة للحفاظ على قُوة الذاكرة. وهكذا، إذا توصّلتُ بدءاً بواسطة عمليات ذهنية مُنفصلة إلى العلاقة الجامعة بين حجم أ و ب، ثم العلاقة بين حجم ب و ج، وبين ج و د، وأخيراً بين د و هـ، فهذا لا يستلزم أنني أرى العلاقة الجامعة بين د و هـ، كما لا يُمكن للحقائق التي تعلّمتُها سابقاً أنْ تُعطيني معرفة دقيقة عنها إلا إذا تذكّرتها كُلّها. ولكي نُعالج هذا الأمر، **علي المُرور عليها** من وقت إلى آخر، جاعلاً خيالي **يتحرّك بشكل مُتواصل** بحيث عندما يُدرك خيالي حَدْسياً كُلّ واقعة من الوقائع **يمرّ بشكل مُتزامن إلى التي تليها**؛ هذا ما ينبغي أن أقوم به حتى **أتعلّم المُرور من الأول إلى الأخير بصورة أسرع**، فلا تُترك أيُّ مرحلة في السَّيرُورة لعناية الذاكرة، ولكنني أبدو كأنني أتوفّر على الكُلّ بالحَدْس **قَبْلي في وقت واحد**.
> (القواعد 19 [التركيز منّا]).

إنّ ما يُحاول ديكارت أن يفعله هنا -أو، بالأحرى، ما تُجبره عليه الاستعارات المُتاحة- هو تكثيف سلسلة مُتواصلة من الحركات الفكرية التي تحصل عبر الزَّمن، في فِعل لَحظي من الرُّؤية الفكرية يُكثّف الكُلّ ويضغطُه. على الذِّهن أن ينتقل ويتحرّك (عبر استعارات **المعرفة رُؤية**، و**الرُّؤية لَمس**، و**التفكير حركة**) من فكرة إلى أخرى "بصورة أسرع" تجعل الذِّهن يحصل على "الحَدْس برُمّته" قبله "في وقت واحد". وإذا أردنا الدِّقّة، فهذا الأمر مُستحيل، بالطبع. وترجع الاستحالةُ إلى حُدود الذاكرة البصرية قصيرة المدى. إنّ الرُّؤية اللَّحظية مع ذاكرة بَصرية قصيرة المدى لا يُمكنها أنْ تُحقق نوعَ الرُّؤية التي يُريدها ديكارت،

أيْ الرؤية التي تُغطّي أحداثاً تقع عبر مرحلة دالّة من الزّمن.

إنّ منهج ديكارت الفَلْسَفي الفعلي القاضي بـنسج استعارات موجودة ورسم استنتاجات من الطريقة التي وُضِعَت بها مع بعضها، لا يُمكنه أن ينجح هنا لأنّ مخزون الاستعارات الموجودة ليس كافياً. لو كان بإمكانه أن يصنع استعارة من قبيل الذاكرة كتابة، لكانت الاستنباطات الذّهنية مثل الـمخطوطات المكتوبة، وبذلك يختفي المُشكل.

في هذه الحالة، يكون تحديد ديكارت للمُشكل ناتجاً عن استعاراته الأوّلية. ومحاولة الحلّ التي قدّمها ناتجة عن أفضل استخدام مُمكن يقوم به لاستعارات تواضعية إضافية مُتاحة، وعدم قُدرته على حلِّ المُشكل راجع إلى الحُدود التي تفرضها الاستعارات المُتوفّرة لديه.

الذّهن غير المُجَسَّد عند ديكارت

لقد طَبَعَ تصوُّرُ المعرفة عند ديكارت بِبَصْمَته الـحاسمة الإبستيمولوجيا المُعاصرة، وفلسفة الذِّهن، وفلسفة اللُّغة. ونريد أن نتفحصّه بإيجاز لكي نُبيِّن كيف قادت استعاراته التحتية العديد من الفلاسفة إلى تبنّي آراء إشكالية إلى حدٍّ بعيد وغير مُرضية حول كيفية اشتغال الذّهن. إنّ استعارات الرُّؤية عند ديكارت، التي جاءت لتخدم سعيه نحو اليقين، كانت ذات دلالة كارثية، إذ أدّت إلى تصوُّر غير مُجسَّد للذّهن.

حُجّته على ذلك معروفة. في **تأمّلات في الفلسفة الأولى**، يُطبّق ديكارت منهجه على اعتقاداته لكي يتبيّن هل ما يعتقده يقيني وثابت لا شكّ فيه. وقد توصّل إلى خُلاصته الشهيرة التي تقول إنّ ما لا يُمكنه أنْ يشكّ فيه هو أنّه عندما يفكِّر فهو يُوجَد. وقبل كُلِّ شيء، لو لم يكن موجوداً لما كان بإمكانه أن يُفكِّر ولا أنْ يشكّ.

ولكن ديكارت توصّل إلى خُلاصات تتجاوز هذا: توصّل، أولاً، إلى أنّ القُدرة على التفكير تُشكِّل ماهيتنا؛ ثانياً، أنّ الذّهن غير مُجسَّد؛ وثالثاً، ولذلك فماهية الكائنات البشرية، أيْ ما يجعل منّا بشراً، لا علاقة له بأجسادنا. لقد كان لهذه العناصر الثلاثة في الفَلْسَفة الديكارتية أثر عميق على جُلّ التفكير الفَلْسَفي

المُعاصر. إنّها لم تُؤثّر في الفينومينولوجيا فَحَسْب، بل في جُزء هام من فَلْسَفة الذِّهن الأنغلوأمريكية. ولكن أثرها لم يشمل الفَلْسَفة فَحَسْب. فقد وصلت إلى علوم أكاديمية أُخرى، وتغلغلت في نظامنا التعليمي، وفي ثقافتنا الشعبية أيضاً. ومن أمثلة ذلك ما نُلاحظه من انتشار لاستعارة الحاسوب للذِّهن. وقد أدّت هذه الاعتقادات، في الخيال الشعبي، إلى فصل العقل عن العاطفة والحطّ من قيمة الحياة العاطفية والجمالية في ثقافتنا.

ما زال الاحترام الفَلْسَفي لهذه الآراء يستند على صِيَغ من الأدلّة الأصلية لديكارت. وهذه تستند بدورها على نسج ديكارت الخاص لهذه الاستعارات الشائعة واستخدامه للنظريات العامّية. فكيف توصّل ديكارت إلى أنّ ماهيتنا هي أنْ نُفكّر فَحَسْب، وأنّ الذِّهن غير مُجسَّد، وبذلك فإنّ ما يجعل منا بشراً لا علاقة له بأجسادنا؟

لِنبدأ بما يذهب إليه من كون ماهيتنا تتلخّص في كوننا نُفكّر. أولاً، يتوصّل ديكارت إلى خُلاصة أنّه يُوجد لأنّه يُفكّر، ولو لم يكن يُوجد لما أمكنه أن يُفكّر. وعلى هذا الأساس، يخلُص إلى أنّ ماهيته أنّه شيء يُفكّر.

> أنا أُوجَد، هذا يقين. ولكن متى يحصل ذلك؟ فقط عندما أفكّر؛ ذلك أنّني لو كففتُ نهائياً عن التفكير، فإنّني سأكفُّ بذلك عن الوُجود...
> ولكن ماذا أنا إذن؟ شيء يُفكّر (ج2، ديكارت، تأملات، 152-153).

ترتكز فكرة أنّ هناك طبيعة بشرية مُشتركة تُحدِّد كيف يتصرَّف البشر طبيعياً، على النظريَّة العامّية للماهيات القديمة جدّاً، والتي تعرّضنا لها آنفاً بتفصيل في الفصول 11 و16 و17 و18. هذه النظريَّة يُسلِّم بها ديكارت. وتتكوَّن من أُطروحتين:

النظريَّة العامّية للماهيات

> لِكُلِّ نوعِ شيءٍ ماهيةٌ تجعل منه ذلك النوعَ من الشيء.
>
> الكيفية التي يتصرَّف بها كُلُّ شيء طبيعياً ناتجةٌ عن ماهيته.

ولذلك، للماهيات قُدرة سببية مُعيّنة، بما أنّها تكمُن في السلوك الطبيعي للأشياء؛ أيْ في سُلوك الأشياء في غياب أيّ سبب آخر.

يبدو استدلال ديكارت كالتالي: يعرف أنّه موجود ما دام يُفكِّر. إذا كان يُوجد فإنّ له ماهية (عبر النظريّة العامّية للماهيات). يفترض أنّ هذا التفكير عفوي وتلقائي، أيْ أنّه لا يُسبِّبه شيءٌ آخر. إذا لم يكن مُسبَّباً بشيء آخر، فإنّه يجب أنْ ينجُم عن طبيعته ذاتها. ولهذا ينبغي أنْ يكون تَبِعةً لماهيته. ولذلك، فكون [الإنسان] شيئاً مُفكّراً ينبغي أن يكون على الأقل جُزءاً من ماهيته.

والآن يُطرح السؤال، هل هناك شيء آخر يُعتبر جزءاً من ماهيته؟ يردُّ ديكارت قائلاً:

> لأنّني أعرف يقيناً أنني أوجَد، وأنّه في غُضون ذلك لا ألاحظ أيّ شيء آخر يتصل بالضرورة بطبيعتي أو ماهيتي، باستثناء أنّني شيء يُفكِّر، أستخلص بحقٍّ أنّ ماهيتي تتكوَّن فقط من كوني شيئاً مُفكراً [أو جوهر طبيعته أو ماهيته الوحيدة أنّه يُفكّر]. رغم أنّني قد أملك (أو بالأحرى، يقيناً أملك، كما سأقول بعد لحظة) جسداً أتّحد معه بصورة حميمية، وذلك لأنّه، من جِهة، لدي فكرة واضحة ومُميَّزة عن نفسي بكوني شيئاً مُفكِّراً وغير مُمتدّ، وأنّني، من جِهة أُخرى، أملك فكرة مُميَّزة عن الجَسَد، بكونه شيئاً مُمتداً ولا يفكِّر، وهو ما يدعو إلى اليقين بأنّ أنا هذا [وبعبارة أخرى، روحي التي بها أنا]، مُختلف تماماً ومُطلقاً عن جسدي ويُمكنه أنْ يُوجد بدونه (تأملات، 190).

يتأسَّس هذا الاستدلال على استعارة المعرفة رُؤية. ويستند الاستدلال على قُدرته على "رُؤية"، أيْ معرفة، أفكار نوعين مُختلفين من الأشياء: (1) فكرة التفكير؛ و(2) فكرة الجوهر الجَسَدي المُمتدّ. عليه أن "يرى" أنّه لا يُوجد في فكرة التفكير عنده ما يُدرِج أيَّ مظهر من مظاهر التجسُّد. بعبارة أُخرى، فكرةُ الفكر مُختلفة تماماً عن فكرة التجسُّد. وإذا طبّقنا منهج الحَدْس عنده، أمكننا أنْ نقول إنّه سَجَّلَ ببساطة (ولا يحتاج إلى دليل إضافي إذا كان منهجه صحيحاً) أنّ هذا ما "يراه" ذهنياً، وبذلك فهو لا يُمكن أن يُخطئ. وعليه، فخُلاصته الكُبرى أنّ ماهية الفكر مُختلفة تماماً عن ماهية التجسُّد.

يقيناً أنّ أنا هذا [بمعنى، روحي التي أكون بها ما أكون]، مُختلف تماماً ومُطلقاً عن جسدي ويُمكنه أن يُوجد بدونه (تأملات، 190).

لكي يصل إلى هذه الخُلاصة، عليه أن يُسلِّم بنظريَّة عامّية إضافية: النظريّة العامّية للجوهر والخاصّيات، التي تعود إلى زمن أرسطو على الأقل.

النظريّة العامّية للجوهر والخاصّيات

الجوهر هو ما يُوجد في ذاته ولا يتوقّف وُجوده على شيء آخر.

لكُلِّ جوهر خاصّية أوّلية واحدة وواحدة فقط تُحدِّد ماهيته.

دليل ديكارت أنّه عندما يستبطن، أيْ عندما يُوجِّه النور الطبيعي للعقل نحو فِكْرَتَيْه عن التفكير وعن النشاط الجَسَدي، هذا ما "يراه":

ثَمّة نوعان من الجوهر، أحدهما جسدي والآخر ذهني.

خاصّية الجوهر الجَسَدي هي الوُجود في الفضاء.

خاصية الجوهر الذِّهني هي الفكر.

انطلاقاً من هذه المُلاحظة الحَدْسية، يخلُص إلى أنّ الفكر غير مُجسَّد! وهذه هي الخاصّية الأوّلية للجوهر الذِّهني. وبما أنّه قد خلص آنفاً إلى أنّ كونه شيئاً يُفكِّر هو على الأقل جُزء من ماهيته، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ جُزءاً على الأقل من ماهيته يتكوَّن من جوهر ذهني. ولكن، بما أنَّ الجوهرَ الذِّهني مُختلف كُلّياً عن الجوهر الفيزيائي، فإنّ الجوهر الذِّهني ينبغي أنْ يكون كُلَّ ماهيته. ويخلص إلى أنّ كوننا شيئاً يُفكِّر هو الماهية الوحيدة للطبيعة البشرية، وبذلك تختلف أجسادنا عما نكُونُه في ماهيتنا.

هاتان، إذن، خُلاصتان حاسمتان وصَلَتانا عبر ثلاثمائة سنة من الفَلْسَفة:

الذِّهن غير مُجسَّد. إنه يتكوَّن من جوهر ذِهني، في حين أنّ الجَسَدَ يتكوَّن من جوهر فيزيائي.

جوهر الكائنات البشرية -والجوهر وحده- هو القُدرة على التفكير.

وينتج عن ذلك خُلاصة أُخرى مُباشَرَةٌ:

الخيال ليس من ماهية الطبيعة البشرية.

وحُجّة ذلك صريحة ومُباشِرة. إنّ الخيال، وهو القُدرة على تشكيل الصُّوَر ووضعها مع بعضها، قُدرةٌ يتمتّع بها الجَسَد، بما أنّه يتصل بالإدراك الحِسّي، الذي يُعتبر مصدر الصُّور. وبما أنّه لا يَندرج أيُّ مظهر من مظاهر الجَسَد في الطبيعة البشرية، فإنّ الخيال ليس جُزءاً من الطبيعة البشرية. يقول:

> أسجّل إلى جانب هذا أنّ قُوة الخيال تلك، التي تختلف عن قُوة الفَهْم، ليست عُنصراً ضرورياً في طبيعتي، أو في [ماهيتي، أو إذا شئنا، في] ماهية ذهني؛ ذلك أنّني، وإن لم أتوفر عليها، سأظلّ بدون شك أنا كما أنا الآن، وهو ما يبدو أنه يُمكن أن نستخلص منه أنّه يتوقّف على شيء يختلف عني (تأملات، 186).

وبصُورة مُشابهة، ينجُم عن ذلك أيضاً أنّ:

العاطفة ليست من ماهية الطبيعة البشرية.

والاستدلال مُتماثل تماماً. بما أنّ العاطفة جُزءٌ من تجربتنا الجَسَدية، فإنّها مُختلفة تماماً عن ماهية الطبيعة البشرية، التي هي جوهرٌ مُفكّرٌ فَحَسْب.

الصُّورية، والتمثيل، والفِطرية

يحمل ديكارت أيضاً أربعة مفاهيم إضافية مُؤثّرة ما زالت سارية بشكل واسع إلى الآن:

- موضوع الرياضيات هو الصُّورة (أو الشكل)، وليس المُحتوى؛ ذلك أنّ المعرفة الرياضية، بسبب طبيعتها الصُّورية، يُمكنها أنْ تكون يقينية.
- بعض أفكارنا تُمثّل الواقع الخارجي، ويُوجد أصلها في إدراك الموضوعات الخارجية.
- بعض الأفكار الأُخرى فِطرية؛ إنّها لا تتضمّن أيَّ شيء جسدي وليست تمثيلات لأشياء خارجية.

◆ الفكر صُوري، شأنه شأن الرياضيات.

إنّ الفكرة التي تقول إنّ الذّهن لا علاقة له مَاهَوِياً بالجَسَد تخلق مُشكلاً خاصاً لأيّ نظريّة للأفكار. ثَمّة نوعان من الأفكار. تنشأ بعض أفكارنا من إحساسات جسدية، وبذلك فهي أفكار لموضوعات خارجية. وثَمّة أفكار أُخرى، حسب ديكارت، لا ترتبط إطلاقاً بالجَسَد وتتصل ببنية الذّهن نفسه. يُسمّي النوع الأول الأفكار "العرَضية" أو "التمثيلات". ويُسمّي النوع الثاني "أفكاراً فِطرية". ويُقدّم ثلاثة أمثلة على النوع الثاني: الأفكار الرياضية، وبنية الفكر نفسه، وفكرة الله. ما يُميّز كُلَّ هذه أنّها لا تنشأ عن الأحاسيس، وبذلك ينبغي أنْ تكون حاضرة من قبل عند الطفل وقت ولادته.

ليست الأفكار الفِطرية إشكالية، بالنظر إلى استعارة المعرفة رُؤية الواسعة الانتشار، ما دامت لا تشترط عوامل جسدية في خَلْقِها. وعليه، لا يُطرح أيّ مُشكِل بخصوص تمثيلها بدِقّة للواقع الخارجي؛ ذلك أنّ مُحتواها ذهني في الأصل، وليست مَشوبة بالجَسَد، ويُمكن أنْ "تُرى بوضوح" من قِبَل الذّهن.

يُطرح المُشكل بالنسبة لتلك الأفكار التي يُوجد أصلُها في الإدراك الحِسّي. بما أنّ الذّهنَ يَعْرِفُ فقط الأفكار الحاضرة بالنسبة إليه، فإنّه لا يُمكنه أن يخطوَ خارج العالم الذّهني ليُعاين العلاقة بين فكرة وموضوع خارجي. ألَنْ يكون ثَمّة مُشكِل تفكير مع فكرة مَشوبة بالحواسّ؟

رأى ديكارت حلّ هذا المُشكل في فَهْمه للرياضيات. كان ديكارت هو مُكتشف الهندسة التحليلية، حيث تُتصوَّر الأعدادُ نُقَطاً على خط، وحيث يُمكن التعبير عن الأشكال الهندسية من خلال مُعادلات جبرية. أوّلَ ديكارت عملَه على الهندسة التحليلية واعتبره نَمُوذَجاً لدراسة الفكر عامةً. في الهندسة التحليلية، يُمكن استخدام نفس التدوين الرَّمزي الصُّوري سواء في الحساب، أو في الهندسة، أو في علم الفلك، أو في الهارمونيا في الموسيقى. ورأى ديكارت أنّ الرياضيات رَمزية صُورية، ويُمكن تطبيقها على الحالات الملموسة الخاصة.

> هذه الأمور وحدَها هي التي يُحال فيها على الرياضيات، حيث يُطلَب الترتيب والقياس، وحيث لا فَرْق بين أنْ تكون بالأعداد أو الأشكال أو

> النجوم، أو الأصوات، أو أيّ موضوع يطرح مسألة القياس. رأيتُ بالتالي أنّه ينبغي أن يُوجد عِلمٌ يُفسِّر هذا العُنصر ككُلّ بخصُوص الترتيب والقياس، ويكون محصوراً في هذا ولا ينصبّ على موضوع دراسي خاص (القواعد، 13).

هكذا صارت الرياضيات، المُحرَّرة من الموضوعات الدراسية الخاصة، بالنسبة لديكارت، موضوعاً عاماً وذِهنياً خالصاً، مما جعلها تَندرج في مجال الأفكار الفِطرية. وما يجعل هذا مُمكناً أنّ الرياضيات ليس لها مُحتوى ملموس مخصُوص، وبذلك ليست موضُومة بالجَسَد. وبذلك، فالرياضيات ليست سوى أفكار "واضحة ومُميَّزة"، يُمكن "رُؤيتها بوضوح"، ولا يُمكن أن نُخطئ فيها. ويغدو تطبيق الرياضيات على علم الفلك، مثلاً، أو الموسيقى، أقلّ يقيناً لأنّ الجَسَد مطلوب لإقامة الربط بين الأفكار الرياضية والأشياء في العالَم. ورَغم أنّ هذه التطبيقات قد تكون إشكالية، فإنّ الرياضيات، التي تُعَدّ صُورية خالصة، لا تطرح أيَّ إشكال فيما يخصّ يقينية ما تذهب إليه.

الفكر حساب رياضي

قد يعتقد المرء أنّ آراء ديكارت في الهندسة التحليلية والرياضيات قد تكون غير واردة في نظريَّة الذِّهن عنده. إنّ ما يجعل آراءه الرياضية واردة هنا بشكل مركزي استعارةٌ شائعة، وهي استعارة التفكير حساب رياضي. يبدو أنّ هذه الاستعارة تعود إلى الإغريق الذين اعتبروا الرياضيات جوهر العقل وعُنوانه. وهذه الاستعارة التصوُّرية ما زالت تُقيم بيننا. ويُمكن أن نقف عليها في عبارات يومية من قَبيل:

> عندما تفكَّر في المسألة، ترى أنّها لا تُضيف شيئاً. قامت بالحساب واستخلصت أنّها كانت غير جديرة بشيء. إذا جمعنا هذه الأشياء وجدنا أنّها تُفضي إلى مُشكل حقيقي بالنسبة لنا. ما الحصيلة هنا؟ أعُدّ ذلك مُهماً. إذا طرحتَ هذا الدليل حصلتَ على نتيجة مُغايرة. هذا محسوب! ألا يُمكنك أن تجمع حاصلَ ما تذهب إليه؟

وهذه هي الصيغة المعاصرة لهذه الاستعارة:



التفكير حساب رياضي

الحساب الرياضي	←	التفكير
الأعداد	←	الأفكار
المُعادَلات	←	القضايا
الجمع	←	وضع الأفكار معاً
المجموع	←	الخُلاصة

يُمكن أنْ نرى أنّ هذه الاستعارة كانت مُنتشرة في أوروبا في زمن ديكارت، من خلال الاستخدام الملحوظ لها، الذي نعثُر عليه في كتابات توماس هوبز Thomas Hobbes الذي كان مُعاصراً لديكارت:

> عندما يُفكِّر الإنسان، فهو لا يقوم سوى بتصوّر مجموع مُترتِّب عن جَمْع لأجزاء، أو تصوُّر الباقي من طرح مجموعٍ من آخر؛ وإذا تمّ ذلك بالكلمات فإنّه يكون هو تصوُّر تَبِعات أسماء كُلِّ الأجزاء على اسم الكُلّ، أو أسماء الكُلّ وأحد الأجزاء على اسم الجُزء الآخر. ليست هذه العمليات مُتوقّفة على الأعداد فَحَسْب، بل على كُلِّ كيفية من كيفيات الأشياء التي يُمكن إضافتها إلى بعضها وأخذ أحدها من الآخر. إنّ علماء الحساب يدرسون الشيء ذاته في الخطوط، والأشكال الصلبة والسطحية، والزوايا، والتناسُبات، والأزمنة، ودرجات سُرعة الحركة، والقوة، والطاقة، وما شابه ذلك؛ والمناطقة يدرسون نفس الشيء في تَبِعات الألفاظ، إذ إنّ إضافة اسمين إلى بعضهما تُؤدّي إلى إثبات، والإثباتان يصنعان قياساً، وعِدَّة قياسات تصنع بَرهنة؛ ومن مجموع القياس أو نتيجته يُسقطون قضية لإيجاد أُخرى (ج2، هوبز، اللفياثان 45).

يُجمِل هُوبزْ هذا الاستعمال المشهور لاستعارة التفكير حساب رياضي بقوله إنّ "العقل، بهذا المعنى، ليس سوى حساب -أيْ جمع وطَرْح- لتَبِعات ونتائج الأسماء العامة المُتفق بشأنها لإقامة تفكيرنا ودلالته" (اللفياثان، 46).

ليس استعمال هوبز لهذه الاستعارة شيئاً حادثاً أو صُدْفَوياً في آرائه

الفَلْسَفية. بالنسبة لديكارت أيضاً، تلعب هذه الاستعارة دوراً مركزياً في فَلْسَفة الذِّهن عنده. وها هو ديكارت يُكاتب مِيرْسِينْ Mersenne، 20 نوفمبر 1629:

> كُلُّ الأفكار التي تأتي إلى الذِّهن البشري ينبغي أنْ تخضع لنظام شبيه بالنظام الطبيعي للأعداد. في يوم واحد يُمكن للمرء أنْ يتعلّم تسمية كُلّ سلسلة من السلاسل اللانهائية للأعداد، وبذلك كتابة عِدَّة ألفاظ بصُورة لانهائية في لُغة غير معروفة. نفس الشيء يُمكن أنْ يحصل بالنسبة لكُلِّ الألفاظ الأخرى الضرورية في التعبير عن كُلِّ الأشياء الأخرى التي تندرج في نطاق الذِّهن البشري...
>
> إذا كان علينا أن نُفسِّر بشكل صحيح ما الأفكار البسيطة في الخيال البشري التي تتألف منها كُلُّ الأفكار البشرية، وإذا حظي هذا التفسير بالقول العام، قد أجرؤ على الأمل في لُغة يسهُل تعلُّمها، ونُطقها، وكتابتها.

لا يستخدم ديكارت هنا استعارة **الفكر حساب رياضي** فَحَسْب، بل يستخدم أيضاً استعارة **الفكر لُغة**، حيث الأفكار المُركّبة مُكوَّنة من أفكار بسيطة، تماماً كما تتكّون الجُمل من ألفاظ. هنا يتنبّأ ديكارت باستعارة **لُغة الفكر** التي ظهرت في القرن العشرين مع الفَلْسَفة التحليلية (انظر الفصل 21).

الرياضيات نَمُوذَجاً للفكر

يُطبّق ديكارت استعارةَ **الفكر حساب رياضي** على نظريَّة الأفكار عنده بصفة عامة. وتُزوّده بحلٍّ مُباشر لمُشكل سابق: كيف يكون تفكير مُعيَّن مُمكناً بأفكار ليست فِطرية ولكنها تنشأ عبر الحواسّ. باعتبارها أفكاراً، بالإمكان مُعالجتها صُورياً، أيْ بنفس الطريقة التي تُعالج بها الأفكار الرياضية الفِطرية. التفكير مثل البُرهان الرياضي.

الأفكار التي ليست فِطرية ليست بالضرورة مَشوبة بالحواسّ من وِجهة نظر قُدرة العقل على مُعاينتها والحساب بها. المُشكل الوحيد هو كيف ترتبط بالأشياء في العالم الخارجي. لا يُجيب ديكارت على هذا بطريقة مُفيدة. يفترض أنّ الله وحده ليس مُخادعاً وأنّ الله يُعطينا أفكاراً مضبوطة لنُفكّر بها بحيث نتوصّل إلى

معرفة مُعيّنة ما دمنا نُعاين أفكارنا بحرص ونحسب بها بدِقّة وبصرامة رياضية. ولكن، رغم ذلك، فقد خلق ديكارت نظريّة للتمثيل الذّهني -وتُعبّر في جوهرها عن المنظور الذي ورثه الجيل الأول من العلم المعرفي. في هذه النظريّة، يُمكنك فصل مُشكل "كيف نُفكّر بأفكار" عن مُشكل "ماذا يُفترَض أنْ تُشير إليه الأفكار". إذا كان المُشكل الثاني محلولاً فقط بالنسبة لحالات خاصة محدودة، فإنّ المُشكِل الأول على الأقل يُمكن أن يحظى بحلٍّ عام ودقيق رياضياً. كان هذا عُنصر جَذْب في نظريَّة الذّهن التمثيلية بالنسبة للجيل الأول من العلم المعرفي.

ميراثنا الديكارتي

نحن الآن في وضع يسمح لنا بتكوين حُكم عن الإرث الهائل للأثر الفريد الذي مارَسَتْه على ديكارت بعض الاستعارات الشائعة والنظريات العامّية. لقد خَلَّفَ لنا نظريَّة للذّهن وللفكر ذات أثر قوي إلى درجة أنّ مُعتقداتها الرئيسية ما زال معمولاً بها بشكل واسع وبدأت تخضع بمشقة لإعادة التقييم. لقد تسلّمها جيل من جيل وكأنها مجموعة من الحقائق البَدهية بنفسها. والكثير منها ما زال يُدرَّس بتبجيل.

بإيجاز، هذه هي صورة الذّهن الديكارتية التي ورثناها:

- إنّ ما يجعل الكائنات البشرية بشرية، الشيء الوحيد الذي يجعلها بشرية ويُحدِّد طبيعتها المُميَّزة، هو القُدرة على التفكير العقلي.
- الفكر غير مُجسَّد أساساً، وكُلُّ الفكر واعٍ.
- يتكوّن الفكر من عمليات صُورية تقع على الأفكار بغضّ النظر عن العلاقة بين هذه الأفكار والواقع الخارجي.
- هكذا تعمل الأفكار مثل الرُّموز الصُّورية في الرياضيات.
- بعض أفكارنا فِطرية، وبذلك تُوجد في الذّهن عند الولادة، وتكون سابقة على التجربة.
- الأفكار الأُخرى عبارة عن تمثيلات داخلية لحقيقة خارجية.
- نستطيع، إنْ اقتصرنا على التفكير في أفكارنا وعمليات أذهاننا، بعناية

وصرامة، أنْ نتوصَّل إلى فَهم الذّهن بشكل مضبوط وبيقين تام.

- لا نحتاج إلى معرفة أيِّ شيء عن الجَسَد، سواء الخيال أو العاطفة أو الإدراك، ولا تفاصيل الطبيعة البيولوجية للجسد، لكي نفهم طبيعة الذّهن.

حاولنا أن نكون حَرْفيين قدر الإمكان في تلخيصنا للمذهب الديكارتي بصَدد الذّهن. وقد فعلنا ذلك قصد طرح سؤال: هل تلعب استعارات ديكارت دوراً جوهرياً في نظريَّة ديكارت للذّهن أم إنّها لا تعدو أنْ تكون عَرَضية في النظريَّة؟

إنّ الجواب على هذا السؤال عليه قيدُ كفاية: سيكون عليه أن يُبيّن كيف تَتوافق الأحكام في هذه النظريَّة مع بعضها وتُشكّل كُلّاً مُنسجماً. مثلاً، عليه أن يُبيّن علاقة القول بأنّ كُلَّ الفكر واعٍ بالأقوال الأُخرى أعلاه، من قَبيل القول بأنّ معرفة مُعيّنة للذّهن مُمكنة. ما علاقَة القول بأنّ الفكر غير مُجسَّد بالقول بوُجود أفكار فِطرية، أو بالقول بأنّ العقلانية تُشكّل ماهيتنا؟

النقاش الذي قدّمناه أعلاه يُجيب عن هذه الأسئلة وعن أسئلة أُخرى كثيرة. فكما رأينا، بالنسبة لديكارت، استعاراته هي التي وضعت هذه الأقوال في إطار كُلٍّ مُنسجم. إنّ نَمُوذَجه للذّهن، وأُنطولوجيته الاستعارية، وصيغة الاستنتاج الاستعارية، هذا هو ما يُوحّد هذه الأقوال المُتعلّقة بالأفكار، والفكر، والمعرفة، والخيال، وما شابهها، ويضعها في إطار كُلٍّ عضوي اتُّفِقَ على أنّ له قيمة تفسيرية أصيلة لدى عِدّة أجيال من الفلاسفة.

بدون هذه الاستعارات، ستكون هذه الأقوال لائحة من الأحكام العَشوائية لا غير، لكننا "نُحسّ" كُلّنا أنّها تتوافق مع بعضها، وما أن نكتشف المنطق الاستعاري الذي يربط فيما بينها، حتى نفهم لماذا. لا علم لنا بأيِّ رَصْدٍ يُمكنه أن يربط بينها في انسجام، غير الرصد الاستعاري.

إضافة إلى ذلك، كُلّ مُحاولة لتغيير هذه النظريَّة التي تبدو حَرْفية عليها أنْ تستخدم نَسقنا الاستعاري للذّهن، وإنْ استعملت استعارات أُخرى غير تلك التي استعملها ديكارت. مثلاً، إذا أردتَ توضيح ما تعنيه "العمليات الصُّورية" فستحتاج إلى استعمال استعارة تصوُّرية، ميكانيكية كانت أو رياضية. وما أنْ تشرع

في وصف "الطبيعة المُميِّزة"، حتى تستعمل النظريَّة العامّية للماهيات. وعندما تريد أنْ تُـجسِّد "التمثيل الداخلي للواقع الخارجي"، ستلجأ إلى إحدى صِيَغ استعارة الذِّهن وِعاء وإحدى استعارات "التمثيل" المعيارية.

بالتأكيد، لا نقول بهذا إنّ اللُّجوء إلى الاستعارة، سواء لتوضيح النظريَّة الديكارتية أو لنُفسِّر كيف تنسجم وتتّسق، يُضعِف في حدّ ذاته النظريَّة. بل على العكس من هذا، إنّه لا يُمكن أنْ تُوجد نظريَّة غير استعارية للذِّهن.

تدعونا البراهين التي يستند إليها الجيل الأول من العلم المعرفي إلى رفض كُلّ مُعتقدات هذا المنظور الديكارتي للذِّهن. ولا يرجع السبب في ذلك إلى كونها أتتْنا عبر الاستعارة، أو أنّها تتماسك عبر الاستعارة، أو أنّه لا يُمكن أن نُجسِّدها إلا عبر الاستعارة.

الملَكة النفسية

رَغم أنّ كُلّ فَيلسوف من الفلاسفة قارَب مُشكل المعرفة بصُورة مُختلفة عن الآخرين، فإنّهم يشتركون جميعاً في نَمُوذَج استعاري عام للذِّهن -وهو ما سنُسمّيه النظريَّة العامّية الاستعارية للمَلَكة النفسية- يُبيّن الطريقة التي حدّدوا بها مُشكل المعرفة وقيّدوا أنواع الأجوبة التي يُمكن أن يُقدّموها على سؤال إمكان المعرفة وكيفية حصولها. وكُلُّ نظريَّة إبستيمولوجية تنويرية عبارة عن تطوير مخصوص ومُحسَّن لهذا النَّمُوذَج الثقافي المُشترك للذِّهن.

النظريَّة العامّية الاستعارية للمَلَكة النفسية

ما زالت رُؤية ديكارت للذهن حاضرة الآن بيننا إلى حدٍّ بعيد. ولكن، رَغم غِناها الكبير، فإنّ جُزءاً فقط من الإرث الاستعاري من الأنوار هو الذي ما زال يُـحدِّد أغلب فَلْسَفة الذِّهن والعلم المعرفي. هذه الصورة الأوسع، التي نُسمّيها "المَلَكة النفسية"، نَمُوذَج للذِّهن إذ يُقسَّم إلى "ملَكات" مُتمايزة. هذا النَّمُوذَج أيضاً استعاري بكُلّ معنى الكلمة. وله بدوره أُنطولوجيا وبنية منطقية ناشئة عن شبكة من الاستعارات المُتعالقة. وهذه الاستعارات مُترسّخة بعُمق في الكيفية التي نفكّر بها عادة في الذِّهن، حتى إنّه يبدو من الطبيعي استعمالها لتصوير العمليات الذِّهنية.

إنّ استعارة **مُجتمع الذّهن** أساسية في علم النفس القائم على المَلَكات. في هذه الاستعارة، يُتصوَّر الذّهنُ مُجتمَعاً تقوم عناصره بمهامّ مُتمايزة وغير مُتراكبة، وهو ما يُعتبَر ضرورياً للاشتغال الناجح لهذا المجتمع. وعلى هذا الأساس تُتصوَّر المقدرات الذّهنية أشخاصاً مُستقلّين وفرديين، وكُلٌّ منهم له وظيفة مُختلفة عن الآخر، ولكلٍّ منهم شخصية مُتميّزة ومُناسبة لما يعمله.

ويُمكن وصف النَّموذَج العامّي للمَلَكات النفسية، المبنية على استعارة **مجتمع الذّهن**، كالتالي:

النظريّة العامّية للمَلَكات النفسية

1. يتكوّن العالَم من عالَم خارجي يتضمّن الأشياء المادية، ومن عالَم داخلي ذهني يتضمّن كُلَّ "الكِيانات الذّهنية"، من أفكار وأحاسيس وشُعور وعواطف. العالَم الخارجي هو العالَم "الموضوعي"؛ والعالَم الداخلي هو العالَم "الذاتي".
2. يتضمّن العالَم الذّهني، الداخلي، **مُجتمع ذِهن** يتكوَّن من سبعة عناصر على الأقل، وهي "المَلَكات". وكُلُّ مَلَكة، أيْ كُلُّ مقدرة من مقدرات الذّهن، تُتصوَّر شخصاً. وأسماء هؤلاء الأشخاص هي: الإدراك، والخيال، والإحساس أو الشعور، والإرادة، والفَهْم، والذاكرة، والعقل.
3. لكُلِّ مَلَكةٍ-شخصٍ شخصيتُها الخاصة. وتبعاً لطبيعة الشخصية، يُمكن أنْ تُضاف تخصيصات تصوُّرية لهذا الشخص اعتماداً على استعارات شائعة أخرى. مثلاً، الشخص النظامي المنهجي، الموثوق به، الهادئ النزيه، يُتصوَّر عامةً آلةً، أما الشخص المُتوحش، العنيد الجامح، وذو السُّلوك غير المُتوقع، فيُتصوَّر عامة حيواناً مُتوحشاً أو قُوة من قوى الطبيعة.
4. الإدراك نِظامي ومنهجي وموثوق به في غالبه. إنّه شبيه بـ "رجل الدِّين" الذي يستقبل الناس. فهو يُنجز بشكل روتيني مُهمةَ الإحساس بالانطباعات من الجَسَد ويُمرّرها إلى خطّ التجميع الذي تعمل عليه المَلَكات الأُخرى.
5. الخيال حِرَفي يَدَوي موثوق به نَمطياً، وقد يكون في أوقات غير مُتوقّعة هازلاً أو عابثاً أو خارجاً عن التحكّم. الخيال يشعر بالانطباعات التي تأتي

من الإدراك ويبني منها صُوراً تُمثّل أشياء في العالَم الخارجي. يقوم بهذا عادة بشكل نظامي روتيني، ولكنه يضع أحياناً المضامين مع بعضها بطُرق جديدة ليُشكّل صُوراً عجائبية لا تُوافق شيئاً موجوداً.

6. الإحساس غير مُنضبط ومُتقلّب وأحياناً يخرج عن التحكّم. "تستحثّه" أفكار قد يكون مصدرها من خارج الذِّهن أو من داخله. عندما يُستحَثُّ الحِسُّ، أو يُثار، يعمل بفعالية للتأثير على الإرادة. وبسبب شخصيته، يُتصوَّر استعارياً أيضاً حيواناً مُتوحشاً أو قُوة من قوى الطبيعة.

7. الفهم دوماً هادئ، ورزين، ومُتوقّع، وتحت السيطرة، وموثوق به. تكمن مهمته في العمل حكَماً. يتلقّى الصُّوَر من الخيال ويُعاينها ليرى ما يُوجد في بنيتها الداخلية. إذا قضى بأنّ بنية الصورة تُوافق تصوُّراً موجوداً، أسند هذه الصورة إلى التصوّر. وإذا قضى أنّ بنية الصورة لا تُوافِق تصوّراً موجوداً، شكّل في هذه الحالة تصوّراً جديداً لها. وكلُّ إسناد لصورة مخصوصة إلى تصوُّر عام هو عبارة عن قضية، وتُسمّى "حُكماً".

8. ويسير خط التجميع كالتالي: يتلقِى الإدراكُ انطباعاتِ الحِسّ من الخارج ويُمرّرها إلى الخيال، الذي يُؤلّف بينها في صُور ويُمرّرها إلى الفَهْم. يحكم الفَهْم على إسناد هذه الصُّور إلى التصوُّرات. وهكذا يُنتِجُ الفَهْمُ قضايا ("أحكاماً") ويُمرّرها إلى العقل.

9. العقل يُحكَم عليه بأنّه جيِّد، وأنّه هادئ مُعتدل، ومُتحكِّم فيه، وذكي، موثوق به تماماً، ويتّبع الإجراءات بشكل صريح. إنّه يتصرَّف كالـمُشرِّع، كالقاضي، أو كالمُتصرّف الإداري. يُقرِّر العقل ما أنواع الأشياء التي ينبغي القيام بها ويضع القواعد التي تُمكّن من القيام بها. إنّه يحكُم أيضاً هل الآخرون يتّبعون هذه القواعد بشكل مُلائم. إنّه يقوم أيضاً بتجميع وتحليل المعلومات المُتيسِّرة له من الفَهْم، ويحسب بدِقّة على أساس هذه المعلومات ما يجب القيام به، بعد ذلك يُعطي الأوامر للإرادة.

10. الذاكرة دوماً نظامية ومنهجية ويُتوقّع أنْ تكون محلّ ثقة، وإن لم تكن دوماً كذلك. تشتغل الذاكرة مثل القَيِّم على مُستودع المنزل أو خزّانه. تأخذ الموادّ من الإدراك، والخيال، والفَهْم، والعقل، وتُخزِّنها لاستعمال

مُستقبلي. تحتفظ أيضاً بتسجيلات لأعمال كُلّ شخص. وتُدعى باستمرار لإنتاج هذه الأشياء والتسجيلات لتستعملها باقي المَلَكات، ويُمكن أن يُثقَل عليها بسهولة فلا تُطيق ولا تتحمّل.

11. الإرادة هي الشخص الوحيد في المجتمع الذي يُمكنه أن يُحرّك الجَسَد نحو العمل. تتلقّى الإرادةُ الأوامرَ لتقوم بما يجب عليها القيام به من العقل، وتخضع لضغوط الإحساس وتوسّلاتـه، وهو ما قد يتناقض مع ما يأمر به العقل. الإرادة حُرّة في أنْ تتصرّف كما تشاء، شريطة أنْ تكون قوية بما يكفي. الإرادة قوية بما يكفي لمقاومة قُوة العقل، فتختار أنْ تقوم بهذا الشيء أو ذاك. والإرادة قد لا تكون قوية بما يكفي لمقاومة الإحساس. الإحساس والعقل يُكافحان معاً من أجل التحكّم في الإرادة. إذا انتصر الإحساس، فذاك غير مُلائم، لأنّ العقل وحده يعرف ما هو أفضل للمجتمع ككلّ.

هذه نظريَّة مُطوَّرة طافحة بالاستعارات التصوُّرية. أولاً، ثَمّة استعارة الإدراك استقبال، التي يُتصوَّر الإدراكُ عبرها مُستقبِلاً سلبياً للمعلومات. وتُتيح استعارةُ **الأفكار أشياء** للأفكار بأنْ يقبض عليها الإدراكُ ويُمسك بها ويشتغل عليها الخيال، وتُوضَع تحت التصوُّرات بواسطة الفَهْم. وبمُوجب استعارة **المعرفة رُؤية**، يُعاين الفَهْمُ الصُّوَرَ والتصوُّرات لـ "يرى" هل تتوافق بشكل جيّد. التصوُّرات (أو المَقُولات، إذا أردنا) تُتصوَّر أوعيةً للصُّور.

التفكير بِناء لشيء على خطّ التجميع الذي يتوفّر عليه الذِّهن؛ الخيال يبني الصُّور، والفَهْم يبني القضايا. والتفكير حُكم، أيضاً. الفهم والعقل كلاهما يعملان حَكَمين على موافقة الصُّوَر للتصوُّرات وكيف تتوافق التصوُّرات بشكل جيّد مع بعضها. إضافة إلى ذلك، **التفكير حساب رياضي** عندما يحسب العقل نظامياً حصيلة المعلومات التي أُعطِيَتْ له. والإحساس والعقل قوتان، ويعملان وفق الإرادة.

لكُلّ استعارة من هذه الاستعارات التصوُّرية الفردية تاريخ طويل في الثقافة الأوروبية، وما زالت شائعة إلى الآن. إنّها تُشكّل مُجتمعةً نسبة دالّة من الاستعارات التي نتوفّر عليها في بناء تصوّرنا لمظاهر مُتنوّعة من الذِّهن. وتكمن فرادة النظريَّة العامّية أنّها تُؤلّف كُلّ هذه الاستعارات الفردية في إطار حكاية أخلاقية تُدرِجُ الأنماطَ الجاهزة للأدوار الاجتماعية لأناس مُختلفين: القاضي

الرَّزين، والمُتصرّف النظامي، و"رجل الدِّين" المُستقبِل، والحِرَفي اليدوي، والقيِّم على التخزين، والهستيري، والعامل المُستقلّ.

تفرض هذه النظريَّة العامّية، المصنوعة من هذه الاستعارات والأنماط الجاهزة، بنيةً على الذّهن، فتُنتج تصوُّراً استعارياً للذّهن ولكيفية اشتغاله.

مثلاً، بما أنّ كُلَّ شخص في مجتمع الذّهن فاعل معزول، فكُلُّ مَلَكة في الذّهن معزولة ومُستقلة. وبما أنّ لكُلِّ شخص مُهمةً واحدة مخصوصة، فكُلُّ مَلَكة ذِهنية لها مُهمة مخصوصة. وما دام المجتمع مُبْنَيَناً سُلّمياً بجهاز يُعطي الأوامر ويُنفّذها، كذلك الذّهن له بنية سُلّمية وجهاز تنفيذي مُتحكّم. ومثلما نجد في المجتمع أفراداً جامحين لا يخضعون للسيطرة، ثَمّة مَلَكات ذِهنية مخصُوصة معزولة قد تكون جامحة ولا تخضع للسيطرة. ومثلما لا تُحكّم المجتمعات المُنظَّمة بأناس خارجين عن السيطرة، فالذّهن الذي يشتغل بشكل مُلائم ينبغي أنْ يُحكَم بهدوء وعقلانية ونظامية.

بعد بضع مئات من السنين، ما زالت صيغة من النظريَّة العامّية للذهن مُؤثّرة في فَلْسَفة الذّهن، وكذا في مُختلف علوم المعرفة. والأمر الأول الذي يُلاحَظ أنّها ما زالت تُحدِّد الظواهرَ الذّهنية المُختلفة، بحيث تُدرَس بنيتُها واشتغالُها بصورة مُنفصلة، ثم بعد ذلك فقط تُدرَس التفاعلات بين الأجزاء الموضوعة مع بعضها. وبذلك، فالإدراك، والعقل، والعاطفة، يُنظَر إليها باعتبارها ظواهر مُنفصلة، وكُلُّ ظاهرة منها بالإمكان دراستها في استقلال عن الأُخرى. يُنظَر إليها بوصفها فعاليات مُنفصلة، ولكنها مُتفاعلة. وهذا الأمر بَدهي بخاصة في علم النفس المعرفي الذي يُبنى انطلاقاً من سَيرُورات مُعالجة المعلومات. هنا تَحُلّ محلَّ الأشخاص النظاميين في مُجتمع الذّهن (الإدراك والعقل) نَماذجُ تُشبه الآلات تُنجز كُلُّ واحدة منها وظيفة مُفردة.

يغدو خطُّ التجميع خريطةً للتدّفق مُزودةً بصناديق تُمثّل مُختلف المَلَكات المُنفصلة التي تُنفّذ وظائفها. ويغدو تدفّق الأشياء من شخص إلى آخر تدفّقاً للمعلومات من صندوق إلى آخر. والعمليات التي تخضع لها الأشياء التي تُنجزها مَلَكة مُعيّنة، تغدو عمليات تخضع لها المعلومات المُنجَزة بآليات يُحدّدها كُلُّ صندوق في خريطة التدفّق. وتكمن مهمة دراسة الذّهن في اكتشاف إجراءات الآلية

التي تتمّ داخل كُلّ صندوق وبنية الترابطات واتجاهاتها بين الصناديق. وتستخدم اللِّسانيات التوليدية نَماذج خريطة التدفّق، وقد صِيغت بوعي اعتماداً على عِلم نفس المَلَكات التنويري.

بالطبع، المَلَكات التي لا تعمل في مجتمع الذِّهن نظامياً وبصورة مُتوقَّعة لا تُعتبَر آلاتٍ، أيْ صناديق في خريطة التدفّق ولها وظائف تُنفّذها الخوارزمات (آلات استعارية). وحدهما الشخصان النظاميان في مجتمع الذِّهن (الإدراك والعقل) يُجسَّدان بآلات استعارية. والعاطفة، التي ليست نظامية ولا مُتوقَّعة، لا تُجسَّد بهذه الكيفية؛ وكذلك الجانب غير المتوقَّع في الخيال.

رغم أنّنا نتوفّر الآن على بُرهان قاهر يُبيِّن أنَّ الذِّهنَ لا يعمل بهذا الشكل، فإنّ هذا النَّمُوذَج ما زال مُستخدَماً. نعرف أنّ العقل والعاطفة يسيران سوياً، ولا يُوجد العقل إلا إذا كانت العاطفة حاضرة (ب1، دَاماسْيُو 1994). ولكن أغلب الناس ما زالوا يظنّون أنّ العاطفة تُعطِّل العقل، وأنّ نَماذج التفكير، والتخطيط، وحلّ المشاكل، والعمل العقلي، لا تتدخّل فيها العاطفة. نعرف أنّ الذِّهن ليس له مركز هيئة تنفيذية، ورغم ذلك ما زالت هناك نَماذج للذِّهن تتضمّن وحدة سَيرُورات مركزية من هذا القَبيل. ونعرف أنّ الذاكرة لا تُخزِّن المواد وتستعيدها، وأنّه لا يُوجد مكان مركزي تقع فيه. ورَغم ذلك، ما زالت هناك نَماذج للُّغة تتصوّر الذاكرةَ المُعجمية حُزمة من الوحدات في مُستودع (أو خزّان).

هناك سبب يُفسّر لماذا كان لعلم النفس القائم على المَلَكات هذا التأثير على مُخيّلتنا ولماذا ما زال هو صيغة التفكير العادية بصَدد الذِّهن، رَغم ما يُواجهه من براهين مُضادّة قوية. إنّ النظريَّة العامّية لعلم نفس المَلَكات تُعَدّ جُزءاً من اللاوعي المعرفي. إنّها من الأمور التي يُمكن التحكّم فيها إرادياً. إنّها تتناغم، في إطار كُلّ عُضوي، مع العديد من استعارات الذِّهن الأكثر شيوعاً عندنا، ومن الأنماط الاجتماعية الجاهزة. إنّها جُزء من إرثنا الثقافي الآلي الذي يتجسّد في اشتباكاتنا العَصَبية، ويُستبعَد أن نتمكّن من إزاحتها في وقت قريب.

وأخيراً، قد يكون في الإمكان مُراجعة هذه النظريَّة العامة أو استبدالها، ولكن لن نستطيع أنْ نضع محلّها إلا استعارات أُخرى. إنّ الذِّهن، شأنه شأن الزَّمن، والأحداث، والسببية، لا يُمكن القبض عليه وفَهْمه إلا استعارياً.



20

الأخــلاق الكانطيــة

ظلّت الأخلاق الكانطية، لما يزيد عن قرنين وإلى الآن، أنْمُوذَج الأخلاق العقلانية الخالصة. اعتقد كانط أنّه بيّن كيف تُشتقّ المبادئ الكُلّية المُطلقة التي تنصّ على المبادئ الأخلاقية من ماهية سمّاها "العقل العملي الخالص". بَيْد أنّه، إذا صحّ أنْ لا وُجود البتّة لـ "العقل الخالص"، كما بيّنّا، فإنّ ما قدّمه كانط فعلاً لن يكون هو تفكيك محتويات ماهية العقل العملي الخالص. وسنُبيّن أنّ ما قام به كانط أنّه استنفد بألمعية وذكاء اقتضاءات مجموعة مُترابطة ومُتشابكة من الاستعارات التصوُّرية التي ورثها من الفَلْسَفة الغربية ومن التقليد الأخلاقي اليهودي المسيحي.

تتأسّس الأخلاق في هذا التقليد على ما سمّيناه نَمُوذَج الأب الصارم. وكما رأينا، عندما يُكسى هذا النَّمُوذَجُ الأسري بعدد من استعارات الأخلاق المُستقلة والمُبرَّرة، نحصل إذّاك على أخلاق أُسرة الأب الصارم، التي هيمنت زمناً طويلاً، سواء في التقليد الأخلاقي الغربي أو في الصِّيَغ المُحافِظة في المسيحية (أ1، لايكوف 1996، الفصل 14).

يستخدم كانط أخلاق أُسرة الأب الصارم هاتِه بوصفها عُنصراً مركزياً في النظريَّة الأخلاقية عامةً. وبعبارة أُخرى، فهو يشتقُّ الأخلاق كلَّها بوصفها صِيغة من أخلاق أُسرة الأب الصارم. لقد فهم كانط هذا النَّمُوذَج تماماً، وإنْ كان ذلك ضمنياً فقط، واشتغل مُعتمداً على بناء غير مُتوازٍ لتطوير اقتضاءات الاستعارات القاعدية التي تُحدِّد الأخلاق. واضح أنَّ كانط اعتقد أنّه كان يقوم بشيء مُختلف، وهو تحليل ماهية العقل العملي الخالص، وكان سيُنكر بشدة الطابعَ الاستعاري للأخلاق، على الأقل في مُستوى المبادئ الأخلاقية الأساسية التي زعم أنّه حدّدها. ومع ذلك، كما سنرى، لا تكشف نظريَّة الأخلاق عنده أُسساً عقلية مُسبَقة لأخلاقيات كُلّية. بالأحرى، هذه النظريَّة عبارة عن استنفاد لمنطق مجموعة

صغيرة من الاستعارات التصوُّرية التي تُحدِّد الأخلاقيات الغربية السائدة، والتي ترتكز على نَمُوذَج أُسرة الأب الصارم.

هدفنا هنا أنْ نستكشف بتفصيل البنية التصوُّرية الشاملة لنظريَّة الأخلاق عند كانط. ونأمل أنْ نُبيِّن أنّ التعاليم الأخلاقية المُميَّزة ناتجة كلّها عن إدماجه الفريد لأربع نظريات عامّية واستعارات شائعة في عصره. ويكشف تحليلنا للنَّسق التصوُّري لكانط أنّ نظريَّة الأخلاق عنده مُستمَدَّة من المصادر التالية:

1 - النظريَّة العامّية للماهيات.

2 - أخلاقيات أُسرة الأب الصارم.

3 - استعارة مجتمع الذِّهن.

4 - استعارة أُسرة الإنسان.

من اللافت أن يتمكّن كانط من وضع مبادئه الأخلاقية المُدهشة والأصيلة، انطلاقاً من هذه المجموعة العادية من الأفكار الاستعارية المألوفة، ومن هذه التعاليم العامة:

- الأخلاق تتأسَّس على العقل الخالص وحده.
- مصدر الأخلاق هو قُدرتنا على منح مبادئ أخلاقية لأنفسنا.
- كُلُّ القوانين الأخلاقية مُلزِمة كونياً.
- علينا واجب مُطلق، وهو مُعاملة الكائنات العاقلة بوصفها غايات في ذاتها وليس بوصفها مُجرَّد وسائل فَحَسْب.
- تتكوَّن الأخلاق من مَقُولات آمرة فقط، مثل "تَصَرَّفْ وَفْقَ ذلك المبدأ الذي يُمَكِّنُك في نفس الوقت من أنْ تأمل أنْ يصير قانوناً كونياً".

إنّ عبقرية كانط هي التي جعلت هذه المبادئ العميقة والمُعقّدة والدقيقة مُستمَدّة من أصول بسيطة وحَدْسية ومفهومة لدى الجميع في الآن ذاته. ولنلتفتْ الآن إلى مُهمتنا التي تتمثَّل في أن نُظهِر بدِقّة كيف تُستمَدّ هذه المُعتقدات المفاتيح في نظريَّة كانط الأخلاقية من هذه الاستعارات والنظريات العامّية. وسنبدأ باستدعاء العناصر الأربعة لأخلاق أُسرة الأب الصارم.

أخلاق الأب الصارم عند كانط

تُعَدّ النظريَّةُ الأخلاقية عند كانط صيغة من أخلاق الأب الصارم، التي يُؤلِّفها مع استعارة **أسرة الإنسان** واستعارة **مجتمع الذِّهن** المُستمدّة من المَلَكات النفسية (الفصل 19). وَفْقَ هذا، كما سنرى، يصير العقل الكُلّي الأبَ الصارم الذي يُصْدِرُ الـوصايا الأخلاقية الكونية التي ينبغي أنْ تتّبعها كُلُّ المخلوقات العاقلة.

لِنتذكَّرْ أنَّ نَمُوذَج الأب الصارم يُجسِّد أخلاقه المُميَّزة -أخلاق تُحدِّدها استعارات من قَبيل السُّلطة الأخلاقية، وقُوة الأخلاق، والطاعة الأخلاقية، والحدود الأخلاقية، والحرية الأخلاقية، والماهية الأخلاقية، والنَّقاء الأخلاقي، وأخلاق الـمصلحة الشخصية، والاعتناء الأخلاقي.

ورغم أنّ نظريَّة كانط الأخلاقية صعبة ومُعقّدة، فإنّ بنيتها التصوُّرية هي بالفعل أخلاق أُسرة الأب الصارم (1) الـمُتصلة بشكل وثيق بالعقل من خلال المَلَكات النفسية، ويلعب العقل هنا دور الأب الصارم، و(2) تنسحب كَونياً على كُلِّ الكائنات البشرية عبر استعارة **أُسرة الإنسان**. إنّ فَهْم نظريَّة كانط الأخلاقية بهذا الشكل يُتيح تفسير ثلاثة أشياء: أولاً، معنى أنْ يكون العقل خالقَ مبادئ الـسُّلوك الأخلاقي؛ ثانياً، كيف تُدرَج أخلاق أُسرة الأب الصارم بوصفها أساساً لأخلاقٍ عقليةٍ كونيةٍ؛ وثالثاً، ما يعنيه أنْ تمنح نفسَك قوانين أخلاقية.

العقل أب صارم في استعارة مُجتمع الذِّهن

لِنعُدْ إلى إحدى لحظات نقاشنا لاستعارة **مجتمع الذِّهن**. رأينا أنّ ثَمّة مُكوِّناً مبنياً في طبيعة المَلَكات النفسية ذاتها. إنّ العقل، الذي يحكُم مُجتمعَ الذِّهن والذي يُعتبَر مسؤولاً عن صلاحه ورَفاهه، عبارة عن سُلطة أخلاقية؛ إنّه يعرف ما هو أفضل بالنسبة للمُجتمع ككُلّ وعليه واجب إصدار التوجيهات لأعضاء المجتمع مُحدِّداً ما يجب أن يقوم به كُلُّ عضو لضمان رَفاه الجماعة. وفي مقابل ذلك، على أعضاء المُجتمع الآخرين أن يُطيعوا ما يُمليه العقل.

والإرادة، التي تُعدّ مسؤولة عما يفعله الجَسَد، عليها التزام أخلاقي بطاعة

أوامر العقل. والرغبة، التي لا تتصرَّف وفق الأخلاق نَمطياً، والتي تُعَدّ خصماً للعقل، تتصارع مع العقل من أجل السيطرة على الإرادة. ولمُقاومة الرغبة، على الإرادة أنْ تكون قوية. وهذا يتطلَّب أنْ تكون الإرادة مُنضبطة، ومن واجب العقل أن يقوم بكُلِّ ما يُوفِّر هذا الانضباط.

نقف هنا على الفَرْض الاستعاري لصيغة من نَمُوذَج أخلاق أُسرة الأب الصارم على **مُجتمع الذّهن**. وهذا النَّسْخ الاستعاري كالتالي:

العقل استعارةٌ للأب الصارم

أُسرة الأب الصارم		مُجتمع الذّهن
الأُسرة	←	الذّهن
الأب	←	العقل
الطفل	←	الإرادة
الشر الخارجي	←	الرغبة (الغواية)

وينطبق هذا النَّسخ على المعرفة التالية المُتصلة بأُسرة الأب الصارم:

يعرف الأب ما هو أفضل، وبذلك فهو يُمثِّل سلطة أخلاقية؛ وعليه أنْ يُلقِّن الطفلَ التمييز بين الصواب والخطأ، ليجعل الطفل مُنضبطاً قدر الإمكان فيغدو قوياً ممّا يُمكنه من مُواجهة الشرور الخارجية والتغلُّب عليها، وعليه أنْ يقول للطفل في الحالات المخصُوصة ما يجب عليه عمله. وعلى الطفل واجبُ طاعة الأب.

هذه المعرفة المألوفة لدينا عن أخلاق أُسرة الأب الصارم تنسخها الاستعارةُ في المظاهر الأخلاقية لاستعارة **مُجتمع الذّهن**، كالتالي:

يعرف العقل ما هو أفضل، وبذلك فهو يُمثِّل سُلطة أخلاقية؛ وعليه أنْ يُلقِّنَ الإرادةَ التمييزَ بين الصواب والخطأ، ليجعل الإرادة مُنضبطة قدر الإمكان فتغدو قوية ممّا يُمكنها من مُواجهة الشرور الخارجية والتغلّب عليها، وعليه أنْ يقول للإرادة في الحالات المخصُوصة ما يجب عليها عمله. وعلى الإرادة واجبُ طاعة العقل.

انطلاقاً من استعارة العقل أب صارم، المبنية داخل استعارة مُجتمع الذِّهن، يُمكننا الآن أنْ نَـفهَم مظهرين هامّين من مظاهر نظريَّة كانط الأخلاقية. (1) لماذا يُعَدّ العقلُ خالق الأوامر الأخلاقية؟ العقل هو الأب الصارم الاستعاري في مُجتمع الذِّهن وله السُّلطة الأخلاقية مثلما له مسؤولية إصدار الأوامر الأخلاقية. (2) ما معنى أنْ تُعطي لنفسك أوامر أخلاقية؟ نُذكِّر أنَّ ذِهنَ كُلِّ شخص يُتصوَّر مجتمعَ ذِهنٍ. والعقل والإرادة يُقيمان في كُلٍّ منّا. عندما يُعطي العقلُ أوامر أخلاقية للإرادة، فهذا يُساوي عند كُلٍّ منّا إعطاءَ الأوامر الأخلاقية لأنفسنا. وهذه هي المقدرة التي يُسمّيها كانط "الاستقلالية". إنَّ كُلّاً منّا له استقلالية أخلاقية، بحَسَب كانط، ذلك أنّنا لا نتلقّى أوامرنا الأخلاقية من الآخرين، ولكننا نتلقّاها من قُدرتنا على استخدام العقل. وبهذا المعنى نُعتبَر "مُشرِّعين لأنفسنا": نُعطي قوانين لأنفسنا.

يُقابل كانط بين هذه الاستقلالية الأخلاقية و"التَّبعية"، وتعني هذه الأخيرة وجود شخص أو شيء آخر، غير عقلك، يقول لك ما عليك القيام به ويجعلك تتصرَّف. هذا "الآخَر" قد يكون شخصاً آخر، أو حكومة، أو إلهاً، أو حتى جسدك، أيْ أحاسيسك أو رغباتك أو عاداتك أو شهواتك، أو ما شابه ذلك. عندما تكون عاقلاً، أيْ عندما تُطيع ما يُمليه العقل، تُصبح حرّاً -أيْ مُستقلّاً- وغير خاضع لأيِّ تأثير أجنبي، بما في ذلك تأثير جسدك.

هذه هي الصورة المُصغَّرة للعقلانية في الأخلاق. يُعتبَر الجَسَد مُؤثِّراً خارجياً، وليس هو ذاتك الجوهرية. ولهذا السبب، فإنّ التصرُّف انطلاقاً من التعاطُف (أو من "الإحساس بالتماثل") عبارة عن تصرّف "بدون أيِّ قيمة أخلاقية" بالنسبة لكانط، ما دام يرتكز على الإحساس وليس نابعاً من توجيه العقل وحده.

دور النظريَّة العامّية للماهيات

من بين السِّمات المُميزة لنظريَّة كانط إلحاحها على أنّ كُلَّ قوانين الأخلاق كَونية ويضعها عقل أخلاقي كَوني. فما هي الأشياء التي جَعَلَتْ توصُّلَ كانط إلى مثل هذه الخُلاصات أمراً طبيعياً؟

لقد قبل كانط، باعتباره من فلاسفة الأنوار، بالنظريَّة العامّية للماهيات مُعتبراً إيّاها حقيقة بَدهية. وكانت ماهية الكائنات البشرية، بالطبع، هي القُدرة على استعمال العقل. وبما أنّ الماهية هي نفسها بالنسبة لكُلِّ الأعضاء الذين ينتمون إلى المَقُولة التي تُحدِّدها هذه الماهية، فإنه يَنْتُجُ عن ذلك أنّ لكُلّ الكائنات البشرية نفسَ القُدرة على استعمال العقل؛ أيْ أنَّ لنا نفسَ العقل؛ وبذلك فالعقل كَونيّ.

بما أنّ أذهان كُلِّ البشر تُتصوَّر في فَلْسَفة الأنوار عبر استعارة **مُجتمع الذِّهن**، فإنّ العقل، في هذه الاستعارة، عقل كَوني. وبما أنّ العقل، في هذه الاستعارة، هو خالق الأوامر الأخلاقية، فإنّ هذه الأوامر الأخلاقية ينبغي أنْ تكون كونية - قوانين أخلاقية كَونية!

هنا نرى النظريَّة العامّية للماهيات، وأخلاق الأب الصارم، والمَلَكات النفسية، كُلّها تشتغل مُجتمعة لإحداثِ فكرةِ وُجودِ قوانينَ أخلاقية كَونية مَصدرُها العقل الكَوني، الذي يُوجد عند كُلّ منا. انطلاقاً من هذا الوصل الاستعاري، تُعتبر أخلاق الأب الصارم مُستبطَنة عند كُلِّ كائن بشري. ما نحتاج إلى تبيينه بعد هذا هو كيف جعل كانط أخلاق أُسرة الأب الصارم تمتدُّ من الداخلي نحو الخارجي، أيْ كيف جعلها تتحكَّم في كُلِّ العلاقات الأخلاقية بين كُلِّ الكائنات البشرية.

استعارة أُسرة الإنسان

يستخدم الحلّ الذي تبنّاه كانط استعارةَ **أُسرة الإنسان**، التي تجعل كُلَّ الكائنات البشرية تنتمي إلى أُسرة واحدة وكُلّهم إخوان أو أخوات. وتقتضي هذه الاستعارة أنّنا كُلّنا مُلزَمون أخلاقياً بمُعاملة بعضنا البعض كما لو كُنّا أعضاء أُسرة، طبقاً لنَمُوذَج مِثالي للأُسرة.

استعارة أُسرة الإنسان

الأُسرة	←	الإنسانية
كُلّ طفل	←	كُلّ كائن بشري

أطفال آخرون ← كُلّ كائن بشري آخر

ولهذا النَّسخ البسيط عدد من الاقتضاءات الهامة:

العلاقات الأخلاقية الأُسرية ← العلاقات الأخلاقية الكَونية

السُّلطة الأخلاقية الأُسرية ← السُّلطة الأخلاقية الكَونية

القوانين الأخلاقية الأُسرية ← القوانين الأخلاقية الكَونية

الاعتناء الأخلاقي الأُسري ← الاعتناء الأخلاقي الكَوني

وبعبارة أُخرى، تُسقِط هذه الاستعارةُ بنيةَ أخلاق الأُسرة على بنية الأخلاق الكَونية. فمثلاً، من تَبِعات هذه الاستعارة أنّه مثلما يخضع كُلُّ طفل في الأُسرة لنفس السُّلطة الأخلاقية والقوانين الأخلاقية، يخضع كُلُّ شخص في العالم لنفس السُّلطة الأخلاقية والقوانين الأخلاقية. والالتزام بالاعتناء بالآخرين في الأُسرة يتحوّل إلى التزام بالاعتناء بكُلِّ البشر.

ورَغم ذلك، فهذه الاستعارة عامّة جداً. فهي لا تقول شيئاً عن نَمط أُسرة الإنسان. فنحن -نعني المُؤلِّفَيْن- تربّينا وكبرنا في إطار صيغة من صيغ استعارة **أُسرة الإنسان** حيث الأُسرة أُسرةُ أبٍ مُعتَنٍ، وليست أُسرةَ أبٍ صارم. ونتيجة لذلك رأينا هذه الاستعارة تقول إنّ لدينا كُلّنا التزاماً أوّلياً يجب أن نُحقّقه، وهو التعاطُف مع كُلِّ الكائنات البشرية ومنح الاعتناء الذي نستطيع منحه. وهذه ليست الصيغة التي يتبنّاها كانط.

كانط يتبنّى صيغة الأب الصارم لهذه الاستعارة. بالنسبة لكانط، أُسرة الإنسان أُسرة أب صارم. والقوانين الأخلاقية الكَونية هي الأوامر التي يُعطيها أب صارم. وكما سنرى، كُلُّ مرتكز من مُرتكَزات فلسفته الأخلاقية، إنّما هو تَبِعة من تَبِعات أخلاق أُسرة الأب الصارم عنده.

الأخلاق الكَونية بوصفها أخلاق أب صارم

دَعونا نبدأ بِكَسْوِ هيكل استعارة **أُسرة الإنسان** "لحماً" مثلما فعل كانط، بأنْ نفرض عليها تأويل الأب الصارم، حيث سُلطة أخلاق الأُسرة هي الأب، وأوامر

الأب هي القوانين الأخلاقية الأُسرية، والاعتناء هو الاعتناء الذي يجعلنا أقوياء أخلاقياً. ولكي نصل إلى صيغة كانطية لاستعارة أُسرة الإنسان، نُضيف إذن القُيود التالية للنَّسْخ الذي قدّمناه أعلاه:

سُلطة الأخلاق الأُسرية = الأب

أوامر الأب = قوانين الأخلاق الأُسرية

الاعتناء = الاعتناء من أجل أنْ تكون قوياً أخلاقياً

وتَبعاً لذلك، فإنَّ النَّسْخ الفرعي:

سُلطة الأخلاق الأُسرية ← سُلطة الأخلاق الكَونية

يصير:

الأب ← سُلطة الأخلاق الكَونية

وعلى غِرار ذلك، نتوصَّل، اعتماداً على هذه الاستبدالات، إلى النَّسْخين الفرعيين الجديدين:

أوامر الأب ← قوانين الأخلاق الكَونية

طاعة الأب ← طاعة قوانين الأخلاق الكَونية

وإذا وضعنا كُلَّ هذه الأشياء معاً، كانت صيغة الأب الصارم الكانطية لاستعارة أُسرة الإنسان كالتالي:

استعارة الأب الصارم لأُسرة الإنسان

أُسرة الأب الصارم		الإنسانية
الأُسرة	←	الإنسانية
الأب	←	سلطة الأخلاق الكَونية
كُلُّ طفل	←	كُلُّ كائن بشري
الأطفال الآخرون	←	كُلُّ كائن بشري آخر
أوامر الأب	←	قوانين الأخلاق الكَونية

طاعة الأب ← طاعة قوانين الأخلاق الكَونية

العلاقات الأخلاقية الأُسرية ← العلاقات الأخلاقية الكَونية

الاعتناء الأُسري لكسب القُوة الأخلاقية ← الاعتناء الكَوني لكسب القُوة الأخلاقية

نحن الآن نخطو خُطوة في سبيل التمكُّن من بسط البنية الاستعارية لنظريَّة الأخلاق عند كانط. وما يتبقّى هو النَّظر في العلاقة بين صيغتي كانط لاستعارة **أُسرة الإنسان** واستعارة **مُجتمع الذِّهن**. فهذه العلاقة هي أساس ما ذهب إليه كانط من كون الأخلاق ترتكز على عقل بشري كَوني يُصدر أوامر أخلاقية مُطلقة وفعّالة كَونياً.

في إطار تأويل الأب الصارم لاستعارة **مُجتمع الذِّهن**، يُعَدّ العقل استعارياً الأبَ الصارم، وبذلك فهو السُّلطة الأخلاقية.

الأب ← العقل

الأب = السُّلطة الأخلاقية

وعليه،

السُّلطة الأخلاقية = العقل

وتبعاً للنظريَّة العامّية للماهيات، العقل عقل كَوني. وعليه،

السُّلطة الأخلاقية = العقل الكَوني

هذا إذن هو مضمون الاستعارة المركزية التي يفهم بها كانط العقل الأخلاقي الكَوني إذ يعتبره أباً صارماً يُصدر قوانين أخلاقية كَونية. وإذا ضممنا كُلَّ هذه الأشياء إلى بعضها، حصلنا على الاستعارة المُعقّدة التالية التي تُحدِّد نظريَّة الأخلاق عند كانط:

الأخلاق الكونية بوصفها استعارة أخلاق أب صارم

أخلاق الأب الصارم		أخلاق عقلانية كونية
الأُسرة	←	الإنسانية
كُلّ طفل	←	كُلّ كائن بشري
الأطفال الآخرون	←	كُلّ كائن بشري آخر
الأب	←	العقل الكَوني
سُلطة الأب الأخلاقية	←	السُّلطة الأخلاقية الكَونية
أوامر الأب	←	القوانين الأخلاقية الكُلّية
طاعة الأب	←	طاعة القوانين الأخلاقية الكُونية
العلاقات الأخلاقية الأُسرية	←	العلاقات الأخلاقية الكَونية
الاعتناء الأُسري لكسب القُوة الأخلاقية	←	الاعتناء الكَوني لكسب القُوة الأخلاقية

بعد بسط هذه الاستعارة على هذا النَّحو، تبدو غريبة واعتباطية، كأنّها طريقة شاذّة في بناء تصوّرنا للأخلاق العقلانية الكَونية. ولكن هذا النُّسْخ نِتاج يتشكّل بِرُمّته من أجزاء ملموسة. وعندما ننظر إلى هذه الأجزاء ونرى كيف يجمع كانط فيما بينها، نستطيع أنْ نتبيَّن المنطق الداخلي لهذا النَّسْخ الاستعاري المُعقّد.

بعد هذا، نستطيع أنْ نعرف المنطق الاستعاري الذي يكمن وراء كُلّ أفكار كانط الأخلاقية الكبرى. إنَّ كُلَّ أفكاره الكبرى عبارة عن استنتاجات من الاستعارات الآنفة.

الأخلاق الكانطية

بإمكاننا الآن، في ضوء هذا النَّسْخ، أنْ نرى كيف فَهِم كانط تقليدَه الأخلاقي اليهودي المسيحي وفق تقليد بروتستانتي أوَّلَه بوصفه شكلاً من أخلاق أبٍ صارمٍ مُطبَّقةٍ بشكل عام. تبعاً للتأويل اللاهوتي لهذا التقليد، الإله الأب هو

السُّلطة الأخلاقية الأسمى. ويُصدِر أوامرَه على شكل قوانين أخلاقية تخضع لها كُلُّ مخلوقات الإله البشرية. وتكمن الأخلاق في مُطابقة إرادتنا الفردية لإرادة الإله، وهو ما يعني طاعة الإله. والإله يُعاقِب على الخطأ الأخلاقي ويُجازي على الصواب الأخلاقي. ويتطلّب التصرّفُ الأخلاقي نفاذاً إلى ما يأمرنا الإله بفعله، وتطوير القُوة الأخلاقية للقيام بما يأمر به الإله. يُقيم عقلُ الإله المثالَ الأخلاقي الأعلى الذي يُحدِّد علاقتنا بأنفسنا وعلاقتنا بباقي البشر. وكُلُّ تصرف يخرق هذا المثال ينتهك الحدودَ الأخلاقية المُطلقة التي وضعها الإله. إنّنا مأمورون بحُبِّ الآخرين والاعتناء بهم، كما هو مطلوب من أجل تحقيق المثال الأخلاقي الإلهي، ومُساعدتهم على بلوغ الرَّفاه، واحترامهم بوصفهم مخلوقات الإله.

إنّ أخلاقيات كانط عبارة عن شكل مُطوَّر من أخلاق الأب الصارم التي ينبني عليها هذا التأويل للتقليد اليهودي المسيحي. يرفض كانط الفكرة التي تقول إنَّ الأخلاقَ مصدرُها الإله، ولكنه يقبل بالأفكار الكُبرى الأُخرى لهذا التقليد الأخلاقي ويُحاول أنْ يُعطيها تبريراً عقلانياً. إنّ ما قام به كانط، في الجوهر، أنّه وضع مكان العقل الإلهي عقلاً كَونياً مُتعالياً أيضاً يتوفر عليه كُلُّ البشر. فالوصايا الإلهية، شأنها شأن القوانين الأخلاقية، تُحوَّل بذلك إلى قوانين أخلاقية مُطلقة صادرة عن عقل كَوني. إنَّ الشطر المسيحي للنفس إلى روح وجسد يُحمَل مُباشرةً على الصُّورة الكانطية فيغدو شطراً وتمييزاً بين الطبيعتين العقلية والجَسَدية. وتُترجَم قُوة الإرادة الضرورية لاتّباع ما يأمر به الله وتنفيذ وصاياه إلى قُوة للإرادة ضرورية للتغلّب على رغبات الجَسَد، واتّباع العقل، والقيام بالواجب الأخلاقي. والفضيلة الأخلاقية قُوة أخلاقية.

اعتباراً لـ "استبدال" العقل بالإله، قد تُغرينا مُحاولة تقديم تحليل مُختلف جدّاً لنظريَّة الأخلاق عند كانط عن التحليل الذي قدّمناه للتو. ويُمكن أنْ نبدأ بصيغة الأب الصارم في المسيحية البروتستانتية. هذا سيتطلّب نَسْخاً استعارياً لأُسرة الأب الصارم في اللاهوت المسيحي (أ1، لايكوف 1996أ، الفصل 14). وبعد ذلك يتطلّب تجريب نَسْخ استعاري يكون فيه الأب الصارم في اللاهوت المسيحي مجالاً مصْدَراً، والأخلاقُ العقلانية الكَونية مجالاً هدفاً. في هذا النَّسْخ، سيُنسَخ عقل الإله في العقل الكَوني.

يـقبض هذا النَّسْخ الاستعاري على مظاهر هامة في نظريَّة كانط الأخلاقية، ولكنه بعيد عن تقديم تفسير تام. وسنُبيّن أسفله لماذا يُخفق في إعطاء معنى للأمر اللازم الجازم ومملكة الغايات عنده. إضافة إلى هذا، يُـغفل هذا التحليل تحديداً ما يجعل كانط مُفكّراً تنويرياً أساسياً. يستخدم التحليلُ الذي قدّمناه الأفكارَ التنويرية المركزية -المَلَكات النفسية، وأولوية العقل، ومفهوم الماهية، وفكرة أسرة الإنسان. وفكر الأنوار، قبل كُلِّ هذا، لم يضع الإله مكان العقل. ففَلْسَفة ديكارت تتطلّب كُلّاً من العقل والإله.

الآن يُمكننا أنْ نُقدِّم نظرة عامة عن نظريَّة الأخلاق عند كانط تُبيّن بالضبط كيف تجد كُلّ تعاليمه مكانها داخل الصُّورة أعلاه. يُفسِّر التحليل الآنف كيف تصنع تعاليمه الأخلاقية كُلّاً مُنسجماً، حيث هذه التعاليم مُبرَّرة بالنظريات الأربع العامّية الشائعة وبالاستعارات، بإحداها أو بأكثر منها.

السُّلطة الأخلاقية

استعارة **السُّلطة الأخلاقية** مركزية في أخلاق الأب الصارم. وهي أيضاً مركزية في نظريَّة الأخلاق عند كانط، التي تتضمّن ثلاثة تعاليم كبرى تتعلّق بالسُّلطة الأخلاقية. أولاً، السُّلطة الأخلاقية العُليا هي العقل. ثانياً، لكي يكون العقل سُلطة أخلاقية يجب أنْ يكون "خالصاً"، أيْ أنْ يكون خالياً من أيِّ شائبة جسدية. ثالثاً، لا يُمكن للعقل أنْ يكون سُلطة أخلاقية إلا إذا كان كونياً.

قد تبدو هذه التعاليم، مُقارَنة بتلك التي ظهرت في التقليد الغربي، مألوفة جدّاً إلى درجة أنّها بَدهية بنفسها. ولكن لماذا؟ إنّها ليست ناتجة، مثل الطوطولوجيات، عن أيِّ مبدأ منطقي. كما أنّها ليست تعريفية؛ إذ هُناك نظريات أخلاقية لا يصدُق فيها أيٌّ من هذه التعاليم. لماذا، تحديداً، بَدت بَدهية بنفسها لكانط؟ ولماذا ستبدو بَدهية بنفسها لعدد كبير من القُرّاء؟

الجواب، بالنسبة لنا، أنّ هذه التعاليم كلّها عبارة عن تَبِعات لأخلاق الأب الصارم كما تشتغل في صيغة الأب الصارم في التقليد اليهودي المسيحي أو في النَّسَق التصوُّري لكانط. أولاً، الفكرة التي تقول إنّ السُّلطة الأخلاقية هي العقل فكرةٌ مصدرُها المَلَكات النفسية، حيث يُعتبَر العقلُ أباً صارماً يُملي على الإرادة

ما يجب أنْ تفعله ويسعى إلى جعل الإرادة مُنضبطة قدر الإمكان. ثانياً، تُعَدُّ الفكرةُ التي تقول إنّ السُّلطة الأخلاقية يجب أنْ تكون خالصة، وغير مُتأثرة برغبات الجَسَد، من السِّمات المُميّزة لأخلاق الأب الصارم. وثالثاً، تُشتقّ كَونيةُ العقل جُزئياً من نَسْخِ أسرة الأب الصارم في أُسرة الإنسان، بحيث تُنسَخ أوامر الأب الصارم، التي تَسري على كُلِّ الأطفال، في القوانين الأخلاقية الكَونية التي تُلزِم كلَّ الناس.

ويُلخِّص كانط تعاليمه الثلاثة الأساسية حول السُّلطة الأخلاقية كالتالي:

يتَّضح مما سبق أنَّ كُلَّ التصوُّرات الأخلاقية يُوجد مقرُّها ومصدرها بشكل مُسبق تماماً في العقل... في إطار نقاء مصدرها تكمُن قيمتها في خدمتنا بوصفها مبادئ عملية عُليا [قوانين أخلاقية كَونية]؛ إلى درجة أنَّ إضافة أمور تجريبية [التجربة أو الإحساس] إليها إنّما هو بالقَدْر المأخوذ من أثرها الحقيقي ومن القيمة المُطلقة لما يُوافقها من أعمال (ج2، كانط، أُسس ميتافيزيقا الأخلاق، 419 المعقوفات مضافة).

القوة الأخلاقية

استعارة **القوة الأخلاقية** مركزية في أخلاق الأب الصارم، حيث يتوقَّف كُلُّ شيء على القوة الأخلاقية للأب وقُدرته على تطويرها لدى أبنائه. وكما رأينا آنفاً، دخلت القوة الأخلاقية إلى النظريَّة الأخلاقية عند كانط عبر الدَّور الذي تقوم به أخلاق الأب الصارم في إطار المَلَكات النفسية. هنا يُعَدّ العقلُ الأبَ الصارم الذي يجب عليه تطوير قُوة الإرادة، بحيث تتمكّن الإرادة من مُقاومة الرغبة. وهذا الاستعمال الذي تحظى به القُوة الأخلاقية يجعل منها الفضيلة الجوهرية في نظريَّة الأخلاق عند كانط.

إذا كان التصرّف وَفْقَ الأخلاق تصرّفاً في إطار الواجب كما تُحدِّده الأوامرُ الأخلاقية، فإنّ القيام بالواجب يتطلّب قُوة أخلاقية هائلة. يُملي العقل الكَوني (الأب الصارم) على الإرادة كيف يجب عليها أنْ تتصرَّف لكي تكون أخلاقية. غير أنّ ثَمّة قوى صلبة تُعاند تأثير العقل على الإرادة. وكما رأينا آنفاً، هذه القوى إما خارجية (قوى الشر) وإما داخلية (إغراءات الجَسَد). وتقع حرب ضروس في

داخل كلٍّ منّا من أجل الاستحواذ على الإرادة والتحكّم فيها:

> يُحسُّ الإنسان في داخله بثِقل مضادّ قوي إزاء كُلِّ أوامر الواجب، التي يُقدّمها له العقل بوصفها جديرة بشكل كبير بالاحترام؛ وهذا الثقل المُضاد يتكوَّن من حاجاته وأهوائه، وتُلخَّص تلبيتُه الكاملة تحت اسم السعادة (أسس ميتافيزيقا الأخلاق، 405).

بالنسبة لكانط، الواجب أنْ تتصرَّف انطلاقاً من احترام القانون الأخلاقي، حيث "الاحترام" هو "وعيي بخُضوع إرادتي لقانونٍ دون توسّط من تأثير آخر" (أسس ميتافيزيقا الأخلاق، 402، هامش). وبذلك، فالقيام بالواجب يتطلَّب قُوة الإرادة لكي تقوم بما يأمر به القانون الأخلاقي، كما يُعطيه العقل، دون أنْ "تخضع" الإرادة لأيِّ قُوة من قوى الشر أو الغِواية، كيفما كانت قُوتها. ولكي تقوم الإرادة بما يأمر به العقل، عليها التمتّع بقُوة كافية تُمكّنها من الوقاية من انقضاض الإغراءات الجَسَدية والحاجات والأهواء عليها.

نستطيع أنْ نعرف الآن لماذا رصد كانط الفضيلة بالشكل الذي رصدها به. لقد اعتبر كانط الفضيلة كُلَّها هي الفضيلة الرئيسية لأخلاق الأب الصارم، أيْ القوة الأخلاقية. "وبذلك، فالفضيلة هي القُوة الأخلاقية لإرادة الكائن البشري في طاعة واجبه" (ج2، كانط، ميتافيزيقا الأخلاق، 405). وتتطلّب الفضيلة أنْ يكون الإنسان "مُتحكِّماً في نفسه" (نفسه 408) و"لا يترك نفسه تتحكَّم فيها الأحاسيس والأهواء... فإذا لم يأخذ العقل زمام التحكُّم بين يديه، سيطرت الأحاسيس والأهواء على الإنسان" (نفسه 408).

تُعطي أخلاق كانط المبنية على الأب الصارم الأولوية لقيام الفرد بواجبه مهما تكن القوى التي قد تُؤثّر على التصرّف بطريقة مُعاكسة. وهكذا، لم يكنْ لكانط سوى تصوُّر ضيّق ومُقيَّد للفضيلة لا يتجاوز القُوة الأخلاقية في القيام بالواجب. في النظريَّة الأخلاقية الكلاسيكية، ترتبط الفضيلةُ بالعادات التي تسمح للفرد بأنْ يُمارس اختياره بوعي وبشكل جيد، وبتوازن نَمطياً. ولكن تركيز كانط على استعارة القُوة الأخلاقية أجبره على اعتبار الفضيلة لها الأسبقية في المعركة بين العقل والجَسَد.

> والآن، الثبات هو القُدرة والتصميم على مُقاومة خصم قوي وظالم؛ وبالنظر إلى هذا الخصم الذي يُناوئ الاستعدادات الأخلاقية الموجودة فينا، هذا الثبات هو الفضيلة (ميتافيزيقا الأخلاق، 380).

الفضيلة هي قُوة مبدأ الإنسان في أداء واجبه. والقُوة كلُّها لا تُعرَف إلا من خلال العراقيل التي يُمكنها أنْ تتغلَّب عليها؛ وفي حالة الفضيلة، هذه العراقيل هي الأهواء الطبيعية، التي يُمكنها أنْ تدخل في صراع مع الهدف الأخلاقي (نفسه، 394).

ومثلما نتوقّع في أخلاق الأب الصارم، تبرز الفضيلة بوصفها قُوة أخلاقية عبر الانضباط والتقيُّد الذاتي. ويَعتبِر كانط في **محاضرات حول الأخلاق** "ضبطَ النفس" أحدَ واجباتنا:

> هذه هي القاعدة: اِسْعَ للحفاظ على ضبط النفس؛ فأنت بذلك ستكون مُستعداً لأداء واجبات احترام الذات. يُوجد في الإنسان خليط من تصرّفات الإحساس التي ينبغي ضبطها باحتراس، وإخضاعها للقواعد الصارمة، وإنْ كان من الضروري استخدام القُوة لجعلها تخضع لتقديرات السيطرة. هذا الخليط لا يُطابق قاعدة الفَهْم؛ وتكون الأمور جيِّدة كُلّما حدث التطابُق (ج2، كانط، المحاضرات 138).

يُتابع كانط إلى النهاية استلزاماتِ استعارة الانضباط هاتِه، بتوضيح كُلّ أشكال القَيد، والقُوة، والاحتراس، التي يجب أنْ تُحشَد لمُواجهة طبيعتنا الحِسّية. فالشخص الذي يحترم الأخلاق عليه أن "يُضعِف القوى المُعارِضة"، و"يشقّها"، و"يقمع ذلك النُّزوع الذي يظهر مع الحافز الحِسّي"، و"يضبط نفسه أخلاقياً" (المحاضرات 139). إذا "تنازل شخصٌ ما عن سُلطته على نفسه، فإنْ يُطلق العَنان لخياله، لا يُمكنه أنْ يضبط نفسه، ولكن خياله يدفعه بعيداً بقوانين التداعي؛ يستسلم بإرادة لحواسّه، وعندما يعجز عن كبحها يصير لُعبة لها" (المحاضرات 140).

يذهب كانط إلى حدّ وصف المعركة التي تدور رحاها بين الطبيعتين الجَسَدية والعقلية. إنّ حاجاتنا ورغباتنا الجَسَدية من شأنها أنْ تُحوّلنا إلى مُجرّد

بهائم، إنْ هي تمكَّنت منا، ولذلك على الإرادة الأخلاقية أنْ تبني قُوة لاأخلاقية للتغلّب على هذا الإغواء. لهذا، تتطلَّب القُوةُ الأخلاقية الانضباطَ، والثقة في النفس، والتحكّم فيها. هذه الفضائل، التي ليست فضائل إلا بوصفها تَبِعات لاستعارة القُوة الأخلاقية، بَدهية في تفسير كانط القوي للأسباب التي تجعل مُختلف أشكال الـخنوع لاأخلاقية.

> لا تتحوّلوا إلى خَدَم أذِلّاء للإنسان. لا تـسمحوا بأن تُـداس حُقوقُكم بأقدام الآخرين بدون عقابٍ. لا تربطوا أنفسكم بدُيون لا تستطيعون أنْ تأمَنوا منها أَمْناً تاماً. لا تقبَلوا أفضالاً بإمكانكم التصرُّف بدونها. لا تكونوا طُفيليين ولا مُتملّقين (والفَرْق بين هؤلاء فَرْق في الدرجة فَحَسْب) ولا مُتسولّين. ولذلك، عليك أنْ تكون مُزدهراً حتى لا تصير مُعوزاً. التذمّر والشكوى، بل وحتى البكاء نتيجة ألم جسدي، أمور لا يجدر بك فعلها، وخاصة عندما تكون واعياً بأنك تستحق الألم (ميتافيزيقا الأخلاق، 436).

نُسجّل أنَّ ما يصفه كانط حقيقةً هُنا، حسب رأيه، هو ضرورة عدم الخضوع للآخرين، متى كان ذلك مُمكناً. ولكي يكون المرء قوياً أخلاقياً، عليه أنْ يكون قادراً على الاعتماد على نفسه دون مُساعدة. وكلُّ ما يضعك موضع خضوع -مثل الـدَّيْن المُستحق، أو أنْ تصير مُحتاجاً مالياً، أو تصير خادماً خاضعاً، بل وحتى أنْ تترك ألـم الـجَسَد يتحكَّم فيك- ينبغي تجنّبه قدر الإمكان. إنَّ ضبطَ النفس والتحكّم فيها والاستقلالية التامة شروط ضرورية للتمكُّن من التصرّف أخلاقياً.

الحدود الأخلاقية

إنّ الأخلاق الكانطية، شأنها شأن كُلّ أخلاق الأب الصارم، أخلاق قُيود. في صيغة المكان من استعارة بنية الحدث، تُفهَم الأعمال الهادفة استعارياً بوصفها حركات مُندفعة ذاتياً على طُول مسارات نحو وِجهات أو "غايات". ومُصطلح غاية عند كانط هدف يتمّ تصوّرُه عبر استعارة بنية **الحدث** بوصفه وِجهة. إنّ الأخلاق، بالنسبة لكانط، من منظور استعارة **بنية الحدث**، هي بالدرجة الأولى تحديدٌ للقُيود الموضوعة على هذه الأعمال الهادفة المُحدَّدة استعارياً-ما وِجهاتنا (غاياتنا)، ما الوسائل (أو المسارات) التي يُسمَح لنا باستعمالها لبلوغ

هذه الغايات، وما القوى التي تُؤثّر في حركتنا عندما نتحرّك استعارياً نحو هذه الغايات.

يَعتبر كانط الالتزامات الأخلاقية قوى مَهيبة تُقيِّدنا: نحن مُلزَمون بالواجب و"مربوطون" إليه و"مُجبَرون" أخلاقياً على التصرّف وفق طُرق مفروضة. ثَمّة قوانين أخلاقية "تُلزِم" كُلَّ المخلوقات العاقلة.

العقل يقود، ويُملي، ويأمر الإرادة أنْ تختار وفق بعض المبادئ والقوانين الأخلاقية المُقيِّدة. والشرور، داخلية كانت أم خارجية، عبارة عن قوى هائلة قد تُخرجنا عن الصراط المستقيم، وتتغلّب على عقلنا وإرادتنا، وتجعل منا عبيداً خاضعين لرغباتنا. إنّها تُجبِر الإرادة على التصرّف خلافاً لما يُمليه العقل. ولهذا السبب، تحتاج الإرادة إلى قَيْد قوي لاتّباع القوانين الأخلاقية فتَظَلّ على المسار الذي يُؤدّي إلى الغايات الأخلاقية.

الحرية الأخلاقية

مثلما رأينا في بداية هذا الفصل، استعارة **الحرية الأخلاقية** من بين تلك الاستعارات الأخلاقية التي تُعطى لها الأسبقية في نَمُوذَج الأُسرة المُرتكِز على الأب الصارم. تنبني هذه الاستعارة على استعارة مكان **بنية الحدث**، حيث العمل الهادف عبارة عن حركة مُندفعة ذاتياً نحو وِجهة ("غاية")، وحرية العمل عبارة عن حركة لا يعترضها عائق. في هذه الاستعارة، الأفعال اللاأخلاقية عبارة عن حركات تتصادم مع أخرى في بلوغ غاياتها، أيْ أنّها تمنع أُخرى من أنْ تصل إلى أهدافها. والسبب في إعطاء الأسبقية لهذه الاستعارة في نَمُوذَج أُسرة الأب الصارم أنّ الثقة في النفس، في أخلاق الأب الصارم، في إطار الانضباط، عبارة عن قيمة أوّلية، والشخص المُنضبط لا يكون واثقاً من نفسه إذا تصادم معه آخرون في بلوغه غاياته.

إنّ استعارة **الحرية الأخلاقية**، شأنها شأن الاستعارات الأُخرى، التي تُشكّل هذه البنية المُعقّدة للأب الصارم، استعارة مُتمركِزة. إنّها لا تَندرج في نَسق أخلاقي مُتماسك. مثلاً، هي لا تقول، في حدّ ذاتها، متى يكون من اللاأخلاقي أنْ تتصادم مع شخص له غايات لاأخلاقية.

رَغم أنَّ كانط كان يستخدم نَسق الأب الصارم مع استعاراته المعزولة والمُتمركِزة، فإنّه كان يبني أيضاً نَسقاً تصوُّرياً أخلاقياً مُتماسكاً وشمولياً. لم تكنْ استعارة الحرية الأخلاقية معزولة ومتمركِزة عند كانط، بل كانت تنتصب في قلب نظريته الأخلاقية.

بالنسبة لكانط، ترتبط استعارة الحرية الأخلاقية بشكل وثيق بمفهوم الغاية الأخلاقية. إنَّ اختيارَ أيِّ غاية على الإطلاق إنما هو، بالتعريف، مسألة إرادة حرّة. فأنت لم "تَخْتَرْ" حقاً الغاية إنْ كنتَ مُجبَراً على تبنّيها. إنّ مُجرّد إمكان اختيار غايات أخلاقية يستلزم الحرية في القيام بالاختيار. وكما يقول، "الغايةُ موضوعُ اختيارٍ حرٍّ" (نفسه، 38). "الآن يُمكن أنْ أكون مُجبَراً حقاً من طرف الآخرين على القيام بتصرّفات مُوجَّهة بوصفها وسائل لغايات، ولكن لا يُمكن أنْ أُجبَر البتّة من طرف آخرين على غاية من الغايات؛ أنا وحدي بإمكاني أن أجعل شيئاً ما غاية لي" (نفسه، 381). إنّ مما يَندرج في ماهية الغاية الأخلاقية أنّها اختيرَت بكُلِّ حرية. ولذلك، فمنع الحرية، بالنسبة لكانط، يتعارض مع إمكان اختيار الغايات الأخلاقية.

بما أنَّ كُلَّ الغايات الأخلاقية تصدر عن العقل، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ العقل ينبغي أنْ يكون حرّاً. لو كان العقل مُقيَّداً بأيِّ شيء خارجي عنه، فإنّه لن يتمكّن من الاختيار بحرية، وبذلك لن يستطيع أنْ يكون مصدر الغايات الأخلاقية. وما دام العقل يُحدِّد ماهيتنا، فإنّ حرية اختيار الغايات الأخلاقية تُعدّ جُزءاً من ماهيتنا.

الغايات الأخلاقية والغايات في ذاتها

إنّ مفهوم "الغاية في ذاتها" من الأفكار الأكثر باطنية وغُموضاً من كُلّ أفكار كانط، رغم أنّها تقع في قلب نظريته الأخلاقية بِرُمّتها. بالنسبة إليه، الأخلاق في نهاية المطاف هي مُعاملة الآخرين باعتبارهم "غايات في ذاتهم". ما المعنى الذي يُمكن استجلاؤه من "الغاية في ذاتها"؟ أغلبُنا يَعتبِر الغايات أشياءَ يُمكننا بلوغُها عبر تصرّفاتنا، أيْ بوصفها وِجهات استعارية نسعى إلى الوُصول إليها، أيْ أنّها نهاية على مسار عمل فَحَسْب. في العادة، لا يُمكننا أنْ نتصوَّر

غاية بدون وسيلة، أو نتصوَّر نُقطة نهاية استعارية ليس لها مسار تقع في نهايته. إنّ تصوُّر "الغاية في ذاتها" ليس من تصوّراتنا اليومية العادية. ولكن كانط يعتبره الماهية الفعلية للأخلاق. فكيف يكون ذلك؟

عِلاوة على هذا، يعتقد كانط أنَّ كُلَّ شخص عليه واجب أخلاقي كَوني مُطلق يُلزِمه بمُعاملة الناس بوصفهم "غايات في ذاتهم". فما هي بالضبط "الغاية في ذاتها"؟ وكيف تَنبثق هذه الفكرة عن الاستعارات الأربع والنظريات العامّية المُقدَّمة آنفاً؟

لِننظُرْ إلى الغايات العادية، التي لا ترتبط بواجب أخلاقي نسعى إليه، غايات يُمكننا أن نختار بحرية أن نسعى أو لا نسعى إليها. غالباً، تكون هذه الغايات في المُتناول. افرضْ، مثلاً، أنّ هدفك أنْ تترك بعض الهواء البارد يتسرَّب إلى غرفتك. تفتح النافذة فتُحقِّق غايتك: الهواء البارد يدخل إلى الغرفة. إنَّ فِعْلَ فتحِ النافذة حَقَّقَ غايتَك.

الغاية في ذاتها، كما يقول كانط، ليست مثل هذه الغاية. لا يُوجد زمن لا تتحقَّق فيه. لا يُمكنك أنْ تُحدثها بواسطة أفعالك. ويُسمّيها كانط "غاية موجودة بذاتها" للتعبير عن فكرة أنّها سابقة على رغباتك وأفعالك ومُستقلة عنها. وهذا يُضفي نوعاً من الإلغاز على هذا التصوُّر. فكيف يكون "غاية" في نهاية المطاف، إنْ كان له وُجودٌ مُستقلٌ عن أيِّ شيء تقوم به أو ترغب فيه؟

للإجابة عن أسئلة كهاتِه، علينا أنْ نصبّ تفكيرنا أولاً على الغاية الأخلاقية ونعرف ما هي. إنّها هدف أخلاقي مُرخَّص أو مُلزِم نسعى إلى بلوغه من خلال أفعالنا. وما يُحدِّد لنا الأهداف الأخلاقية؟ يُجيب كانط أنّه العقل الكُلّي، فهو الذي يُحدِّد مَقُولة الأهداف الأخلاقية الكُلّيّة المُرخَّصة أو المُلزِمة. وبمُوجب النظريَّة العامّية للماهيات، ينبغي أنْ يكون لهذه المَقُولة، مَقُولة الأهداف الأخلاقية (أي الغايات)، ماهيةٌ -الماهية التي تجعل من شيء من الأشياء غاية أخلاقية.

هنا يدخل منطق النظريَّة العامّية للماهيات. لكي يُوجد شيء ما "في ذاته" عليه (1) ألّا يكون مُسبَّباً بأيِّ شيء آخر، و(2) أنْ يكون مُسبَّباً بنفسه فَحَسْب.

الماهيات، كما تُحدِّدها النظريَّة العامّية، لها هذه الخاصّية الغريبة: إنّها تُوجد خارج الزَّمن. إنّها موجودة دوماً، وستُوجد دوماً. لا يُسبِّبها شيء خارجي. ولكن كيف يُمكنها أنْ "تُسبِّبَ نفسَها"؟ يَرِدُ الجواب في جُزءين. أولاً، بما أنّ كُلَّ عُضو يُوجد في المَقُولة بمُوجب توفّره على خصائص الماهية، فإنّه لا يُمكن أنْ يُوجد أيُّ عُنصر من عناصر المَقُولة بدونها. وبذلك، فالماهية هي المصدر السببي لكُلِّ أعضاء المَقُولة. ثانياً، الماهية هي نفسها عُنصر من عناصر المَقُولة، بما أنّها تتوفّر بَدهياً على كُلِّ خصائص الماهية. وعليه، فكُلُّ الماهيات مُسبِّبة لنفسها وليست مُسبَّبة بشيء آخر، وبذلك فهي تُوجد في ذاتها (يستخدم كانط مصطلح "الموجود بذاته").

بما أنّ ماهية الغايات الأخلاقية ماهية، فإنّها تُوجد في ذاتها. وعِلاوة على ذلك، تُوجد ماهية الغايات الأخلاقية في مَقُولة الغايات الأخلاقية، وبذلك فهي غاية أخلاقية في ذاتها. وبما أنّ كُلَّ غاية أخلاقية غاية، فإنّ ماهية الغايات الأخلاقية غاية في ذاتها.

كُلُّ شيء جيّد حتى الآن. غير أنَّ كانط يزعم أنَّ البشر غايات في ذاتهم. بالنظر إلى أن ماهية الغايات الأخلاقية غاية في ذاتها، كيف يتوصّل كانط إلى الزعم بأنّ البشر -كُلَّ البشر- غايات في ذاتهم؟ نُسجّل أنّه إذا كان كُلّ البشر يتوفّرون في ماهيتهم على ماهية للغايات الأخلاقية، فإنّ البشر يصيرون غايات في ذاتهم. لم تَعُدْ تفصلنا سوى خُطوة صغيرة لننتهي من هذا. بالنسبة لكانط، العقل الكَوني هو المصدرُ السببي وعِلّةُ كُلّ الغايات الأخلاقية. وباعتباره كذلك، فهو ماهية كُلّ الغايات الأخلاقية. وبما أنّ كُلّ البشر يملكون عقلاً كَونياً بوصفه جُزءاً من ماهيتهم، فإنّهم كُلّهم يملكون ماهية للغايات الأخلاقية بوصفها جُزءاً من ماهيتهم. وبذلك، كُلّ الكائنات البشرية غايات في ذاتهم بمُوجب طبيعتهم العقلية. وينجُم عن ذلك أنّه، بما أنّ البشر من حيث الطبيعة كائنات عاقلة، فهم ليسوا وسائل لأيِّ غاية أُخرى.

يُفسِّر منطق الماهيات ما قد يبدو شُذوذاً في الفكرة التي تقول إنّ البشر غايات في ذاتهم. لاحِظْ أنّه ليس البشر هم من يُسبِّبون لأنفسهم هُنا. فالعقل الكَوني الذي يُوجد في البشر هو الذي يُسبِّب، بما أنّه ماهيتهم.

هذه هي بنية النَّسَق التصوُّري الذي سلَّم به كانط، والذي كان ضمنياً في تفكيره. وقد استمدّ خُلاصته من ثلاثة مصادر: (1) النظريَّة العامّية للماهيات، و(2) طبيعة الغايات الأخلاقية، و(3) العقل الكَوني بوصفه مصدراً للأخلاق. والعُنصر الأساسي في كُلّ هذه البنية هو النظريَّة العامّية للماهيات، إحدى الركائز التصوُّرية في الفكر الكانطي.

لكي نُبيِّن بالضبط كيف يعمل هذا المنطق بالتفصيل، أعَدْنا بناءَ البنية المنطقية لهذا المظهر في الفكر الكانطي. وسنستخدم لفظ مَقُولة بغير المعنى التقني عند كانط، ولكن بالمعنى الفَلْسَفي الشائع. المَقُولة هي نوع الشيء. وتُحدَّد من خلال تصوّر، وهذا التصوُّر يُحدِّد ماهية المَقُولة. هذا هو المنطق الثاوي خلف مفهوم كانط للغاية في ذاتها. وما سنُبرزه هنا هو: (1) كيف يُمكن للغاية أنْ توجَد "في ذاتها" في استقلال عن رغبات وأهداف أيِّ كائن، و(2) لماذا هذه "الغاية في ذاتها" غاية لكُلّ إنسان، وليست رغبةً أو هدفَ شخصٍ مخصُوص.

النظريَّة العامّية للماهيات

- ماهية المقُولة ليست مُسبَّبة بأيِّ شيء آخر.
- كُلُّ ماهية عُنصر في المَقُولة التي هي ماهية لها.
- ماهية المَقُولة هي المصدر السببي لكُلّ عناصر المقولة؛ بما أنّها تُحدِّد المَقُولة، فإنّ المَقُولة وعناصرها لا يُمكنها أنْ تُوجد بدونها.
- بما أنّ الماهية تُوجد في المَقُولة فهي ماهية لها، وبما أنّها المصدر السببي لكُلّ عناصر المَقُولة، فإنّها "مُسبِّبة لذاتها".
- كلُّ ماهية توجد "في ذاتها" لأنّها مُسبِّبة لذاتها ولم يُسبِّبها شيء آخر.
- ماهية المَقُولة تُوجد كعُنصر في هذه المَقُولة "في ذاتها".
- بما أنّ المَقُولات وماهياتها جُزءٌ مما يُحدِّده العقل الكَوني، فإنّها مَقُولات وماهيات عند كُلّ إنسان.

الغايات الأخلاقية

- تُشكِّل الغايات الأخلاقية مَقُولة. وعليه، لهذه المَقُولة ماهية؛ ماهية الغايات الأخلاقية.
- وبوصفها ماهية، فهي تُوجد في ذاتها.
- بوصفها عُنصراً في مَقُولة الغايات الأخلاقية، تُعَدّ ماهية الغايات الأخلاقية غاية أخلاقية في ذاتها.
- الغاية الأخلاقية في ذاتها غاية في ذاتها.
- ماهية الغايات الأخلاقية غاية في ذاتها.
- بما أنّ الغاية في ذاتها هي ماهية مَقُولة كُلّ الغايات، وبما أنّ المَقُولات وماهياتها هي نفسها عند كُلّ واحد، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ الغاية في ذاتها هي غاية عند كُلّ واحد.

العقل الكَوني بوصفه مصدر الأخلاق

- كُلّ الغايات الأخلاقية ناتجة عن العقل الكَوني.
- وعليه، العقل الكَوني هو المصدر السببي لكُلّ الغايات الأخلاقية.
- وعليه، العقل الكَوني هو ماهية كُلّ الغايات الأخلاقية.
- وعليه، العقل الكَوني يُوجد بوصفه غاية في ذاته.
- العقل الكَوني هو ماهية طبيعتنا العقلية.
- وعليه، الطبيعة العقلية توجد بوصفها غاية في ذاتها.
- لكُلّ الكائنات البشرية طبيعة عقلية.
- وعليه، كُلُّ الكائنات البشرية تُوجد بوصفها غايات في ذاتها.
- وعليه، كُلُّ كائن بشري غاية لكُلّ إنسان.
- وعليه، لا يُوجد أيُّ كائن بشري بوصفه وسيلة لخِدمة غاية أُخرى.

بعبارات عملية، هذا ما يعنيه كانط عندما يقول إنّه علينا أنْ نتصرَّف في احترام للطبيعة العقلية بوصفها غاية في ذاتها. افرضْ أنّه كان علي أنْ أُعاملك كوسيلة من أجل غاية من غاياتي، وفق أيّة شروط سأُعاملك بوصفك غاية في ذاتك؟ فقط إذا استخدمتَ عقلَك في تحديد هل غايتي غاية أخلاقية بالنسبة لك واستخدام حريتك في أنْ تختار أنْ تُستخدَم وسيلةً لغايتي. وإذا قُمت بما يُخالف ذلك فأنا أرفض أنْ تستعمل حريتك وعقلك، وبذلك أرفض وضعَك بوصفك غاية في ذاتك.

يُمكننا الآن أنْ نفهم ما يعنيه كانط حين يقول "الآن أقول إنَّ الإنسان، وكُلَّ كائن عاقل عامةً، يُوجد باعتباره غاية في ذاته وليس باعتباره وسيلة تستخدمها اعتباطياً هذه الإرادة أو تلك" (أُسس ميتافيزيقا الأخلاق، 428).

لا يعني كانط بذلك أنّه لا يُمكن لأيّ أحدٍ أن يُستخدَم أبداً وسيلةً. افرضْ أنّني أجَّرتُك لتصبغ منزلي، وأنت وافقتَ بحرية على أنْ تقوم بذلك. أنا أستعملك وسيلة ليكون منزلي مصبوغاً، ولكن كانط لن يعتبر هذا الأمر غير أخلاقي، ما دمتُ لا أخرق حريتك. رغم أنّني أستعملك وسيلة لإحدى غاياتي، فأنا ما زلتُ أعترف بك بوصفك غاية في ذاتك. معنى ذلك أنّك ما دُمتَ عاقلاً، فأنت تحتوي ماهية كُلِّ الغايات الأخلاقية. ويندرج في ذلك الحريةُ في اختيار غاياتك، ذلك أنّني لا أعتدي عليها. أما إذا كنت سأضع مُسدّساً على رأسك وأجعلك تصبغ منزلي، ففي هذه الحالة سأكون خرقتُ قُدرتـك على اختيار غاياتك الأخلاقية. سأكون قد تهجّمتُ على موضع الأخلاق ذاتها فيك. هذا ما يعنيه عدم مُعاملتك بوصفك "غاية في ذاتك".

إنّ ما يعنيه كانط بأنْ يكون الشيء "غاية في ذاته" هو التالي: العقل الكَوني هو الذي يُتيح لكُلٍّ منّا أنْ يُعطي لنفسه قوانين أخلاقية، وبالتالي نُعيِّن غاياتنا الأخلاقية. إنّه هو ما يمنحنا الحرية -حرية اختيار غاياتنا الأخلاقية- وبذلك يجعلنا مُستقلّين أخلاقياً. ويُسمّي كانط ذلك "الاستقلالية".

اقترحنا آنفاً أنّ المُصطلح التقني "الغاية في ذاتها" يُحيل على ماهية الغايات الأخلاقية، التي تُوجد "في ذاتها". وهذه الماهية تُحدِّد كُلَّ الغايات الأخلاقية، وهي جُزء من ماهيتنا لأنّها ناتجة عن كوننا عاقلين. فنحن، الكائنات

العاقلة الحرة، غاياتٌ في ذاتنا لأنّنا شرطُ أيِّ فعلٍ أخلاقي مهما كان. وكونُ العقل يكمن فينا يعني أنّنا الذين نجعل أيَّ فعل أخلاقي مُمكناً على الإطلاق. ومُعاملة أيّ كائن بشري بعدم اعتباره غاية في ذاته خرقٌ لشرط الأخلاق هذا.

يرى كانط أيضاً أنّ اعتبار الإنسان غاية في ذاته هو أساس الكرامة. وهذا هو الأساس. في إطار أخلاق الأب الصارم، الاستقلالية هي التي تُتيح الكرامة. فالشخص التابع، الذي لا ثقة له في نفسه، لا كرامة له في هذا النَّسَق الأخلاقي. عند كانط، الحرية التي تأتي من القُدرة على اختيار غاياتنا الأخلاقية هي التي تمنحنا الاستقلال الأخلاقي، وبالتالي الكرامة. وكما يقول: "تكمن كرامة الإنسانية في قُدرتها على تشريع القانون الكَوني" (أُسس ميتافيزيقا الأخلاق، 440).

يُمكننا أن ننتقل الآن إلى ما يعنيه كانط بـ"مملكة الغايات". إنّها الوضعية المثالية التي يتصرّف فيها كُلُّ واحد أخلاقياً. وسُمّيَت "مملكة الغايات" لسببين: في هذه المملكة يختار كُلُّ شخص غاياته الأخلاقية فَحَسْب، وفيها يُعامِل كُلُّ شخص أيَّ شخص آخر بوصفهما غايتين في ذاتهما. وبناء على ذلك، تتناغم في مملكة الغايات حرية كُلّ شخص بشكل أقصى مع حرية أيِّ شخص آخر. في مملكة الغايات، لكُلِّ شخص كرامة:

والآن، الأخلاق هي الشرط الذي في ظلّه يُمكن للكائن العاقل وحده أنْ يكون غاية في ذاته، لكونه بذلك هو وحده العُضو المُشرِّع في مملكة الغايات. ومن هُنا، فالأخلاق والإنسانية، متى كانت قادرة على الأخلاق، لهما وحدهما الكرامة (أُسس ميتافيزيقا الأخلاق، 435).

الاستقلالية والشر الداخلي

تنصُّ استعارة القُوة الأخلاقية في نَموذَج الأب الصارم على أنّ الشرَّ قُوة في العالم، خارجياً كان أم داخلياً، وأنّ المرءَ ينبغي أنْ يكون قوياً أخلاقياً لمواجهته. إذا كنتَ ضعيفاً أخلاقياً، لن تتمكّن من مواجهة الشر، وبذلك ستسقط أمامه. في أخلاق الأب الصارم، يُعتبَر الجَسَد، بوصفه مَرتع الرغبة والغواية، مصدر الشر الداخلي، وبذلك يُمثِّل تهديداً للفعل الأخلاقي.

يشترط تطبيق أخلاق الأب الصارم في استعارة مجتمع الذّهن أنْ تكون

الإرادة قوية لكي تقاوم الغواية وتتبع ما يُمليه العقل. وتُعَدّ قُوةُ الإرادة، في استخدام كانط لاستعارة مُجتمع الذهن، حاسمة في الاستقلالية الأخلاقية: لا يُمكنك أنْ تُعطي القانون لنفسك عبر عقلك ما لم تكن إرادتك قوية بما يكفي لاتقاء الشرور الداخلية، أيْ الأهواء الجَسَدية. ونقف على ذلك في ما يقوله كانط عن لاأخلاقية ترك الإغواء الجَسَدي يتغلّب على المقدرات العقلية.

لِننظُرْ، مثلاً، إلى الرصد الذي قدّمه كانط لواجباتنا فيما يتّصل بـ "الانشداه من الاستخدام المُفرط للأكل والشرب" (ميتافيزيقا الأخلاق، 427) و"التعسُّف الشهواني على الذات" (نفسه، 424 هامش). هل ثَمّة أشياء لا يُسمح لي بأن أقوم بها لجسدي، وإنْ لم تكنْ ضارّة بالآخرين؟ ماذا عن إدمان الخمر والشرَه؟ هذه ليس مسموحاً بها لأنّها تُضيع استقلاليتنا الأخلاقية.

عندما يكون الإنسان سكراناً، يكون كالوحش، ولا يُعامَل بوصفه كائناً بشرياً؛ عندما يكون مُتخماً بالأكل، يكون غيرَ قادرٍ على إنجاز أنشطة تتطلّب التركيز والتأنّي في استخدامه لقواه (نفسه، 427).

تجعلنا رذيلتا إدمان الخمر والشرَه غير مُؤهّلين للتفكير العقلي، وبذلك نضعف، أو نطرح مؤقتاً، استقلاليتّنا باعتبارنا كائنات عاقلة. عندما نقوم بأشياء من هذا القَبيل، نستخدم أنفسنا للمُتعة والتهرّب فَحَسْب.

ويحصل خرق مُماثل للاستقلالية، حسب كانط، كلّما استخدمنا أجسادنا بشكْلٍ غير هادف من أجل المُتعة الجنسية. يُؤكّد كانط أنّ خاصّياتنا الجنسية أُعطيَت لنا من أجل غاية طبيعية، وهي الإنجاب. واستخدام هذه الخاصّيات بشكل غير هادف يُعدّ خرقاً للنظام الأخلاقي، الذي يُفهَم استعارياً بوصفه "نظاماً طبيعياً". ويذهب كانط إلى أنّ "الغاية الطبيعية من تعايُش الجنسين هي التكاثُر، أيْ الحفاظ على النوع" (نفسه، 426)، والجنس الذي لا يرمي إلى هذه الغاية لا يتّسم بالأخلاق. ويُهاجم كانط كُلَّ أشكال الممارسة الجنسية التي ليس الغرض منها هو الإنجاب. ويزعم أنَّ أيَّ استخدام "غير طبيعي" و"غير هادف" لخاصّياتنا الجنسية فعلٌ لاأخلاقي لأنّ "الإنسان يتنازل عن شخصيته (يرمي بها) عندما يستخدم نفسه وسيلة لإشباع الحافز الحيواني" (نفسه، 425). بل إنّ كانط يذهب أبعد من ذلك، إذ يُبيِّن أنّ الاستعمال الخاطئ للجنس أسوأ بكثير من

الانتحار، الذي يُعدّ شكلاً آخر من أشكال استخدام النفس وسيلةً. فالانتحار يتطلّب الشجاعة لإنهاء بُؤس الفرد، ولكن "عندما يَنغمس الشخص كُلّية في الأهواء والملذّات الحيوانية، يجعل نفسه موضوعاً لإشباع غير طبيعي؛ أيْ شيئاً كريهاً، وبذلك يُجرِّد نفسه من الاحترام الذاتي" (نفسه، 425).

أخذاً بعين الاعتبار شِدَّة هجوم كانط على الجنس غير الهادف مع شخص آخر حيث الإنجاب غير مُمكن، يُمكننا أنْ نستبق الازدراء الذي صبّه على الاستمناء، "عندما يُحفَّز الإنسانُ بغير موضوع فعلي وإنّما من خلال تخيّله، فإنّ خلقَه ذاته لا هدف من ورائه" (نفسه، 425). في حالات شنيعة كهاته، "تُوَلِّد النزوةُ رغبة مُخالفة لغاية من غايات الطبيعة" وتجعل من الشخص آلة لِلّذة لا غير.

الاعتناء الأخلاقي

الاعتناء، في أخلاق الأب الصارم، تابع لقُوة الأخلاق. فالاعتناء اعتناء لاكتساب القُوة. وليس من الاعتناء في شيء أنْ تُرَبِّـيَ أحدَهم أو تُعَلِّمَه بحيث يغدو ضعيفاً أخلاقياً. هذا هو رأي كانط. يخدم الاعتناء هدفاً أخلاقياً. فالغرض منه مُساعدة الطفل على تطوير قُوته الأخلاقية، وتَعَلُّم ما هو صائب (كَونياً)، والتمكُّن من تحقيق الغايات الأخلاقية من خلال الانضباط.

إنَّ واجب الاعتناء الأول نحو الآخرين هو عمل الخير. وعمل الخير "حُب عملي لكُلّ الإنسانية" وهو "واجبُ جَعْلِ غايات الآخرين (ما لم تكن لاأخلاقية) غاياتي" (نفسه، 450). هذا الانشغال الخَيري برَفاه الآخرين يتجلّى إحساناً: أنْ تكون "نافعاً للإنسان المُحتاج بما تُتيحه وسائلك، في سبيل سعادتهم ودون أنْ تنتظر من ذلك جزاء" (نفسه، 452). والسؤال الذي ينبغي الإجابة عنه لكي نُبرِّر واجب الإحسان هو: لماذا، إضافة إلى عدم إلحاق الضرر بالناس، عليّ واجبُ جعل غاياتهم غاياتي (المسموح بها أخلاقياً)؟ لماذا يتطلّب مبدأ الاحترام الواجب للكائنات العاقلة أكثر من تركهم لحالهم (من غير مُعارضة حريتهم، ما داموا يتصرّفون بشكل أخلاقي)؟

يستمدُّ كانط الجواب على هذا السؤال من أخلاق الأب الصارم. تكمن

أهمية مُساعدة الآخرين المُحتاجين في أنّ ذلك يُمكّنهم من التصرّف أخلاقياً ومن تحقيق غاياتهم الأخلاقية. من الجيّد مُساعدة الآخرين بكيفية تُـجَـنِّبُهُم أنْ يظلّوا ضعيفين أخلاقياً وخاضعين. بل أكثر من ذلك، فأنت تُحاول أنْ تُساعدهم على تطوير قُوتهم الأخلاقية بحيث يصيرون قادرين على بُلوغ الغايات التي تُـحَقِّقُ الحريةَ والأخلاقَ.

لدينا، مثلاً، واجبٌ نحو أنفسنا لتطوير مهاراتنا. لماذا؟ لأنّه لا يُمكننا أن نكون كائنات قوية أخلاقياً قادرة على تحقيق غايات أخلاقية، دون تطوير مهاراتنا الجَسَدية والذِّهنية ومقدراتنا. ويشرح كانط ذلك:

> اعتباراً للواجب المشروط (الجدير بالتقدير) على النفس، لا يكفي ألّا يتعارض التصرّف مع الإنسانية بوصفها غاية في ذاتها؛ التصرّف ينبغي أنْ يتناغم كذلك مع هذه الغاية. ثَمّة في الإنسانية مقدرات على الكمال الاستثنائي تنتمي إلى الغاية التي خصّتنا بها الطبيعة احتراماً للإنسانية في شخصنا. ولربّما كان إهمال هذه المقدرات مُتلائماً مع الحفاظ على الإنسانية بوصفها غاية في ذاتها، ولكنه لن يكون مُتلائماً مع تعزيز هذه الغاية. (أسس ميتافيزيقا الأخلاق، 430).

بعبارة أُخرى، ليس الاستيفاء الذاتي في حدّ ذاته هدفاً أخلاقياً. إنّ الاستيفاء الذاتي لا يكون أخلاقياً إلا عندما يجعلك قوياً أخلاقياً.

إنَّ أجسادنا وأذهاننا ليست مِلْكَنا نفعلُ بها ما يحلو لنا. علينا واجب أنْ نكون أقوياء أخلاقياً، وأنْ نُطوِّرَ قُدراتنا الأخلاقية، وأنْ نسعى نحو الكمال الأخلاقي، ما دامت هذه الأشياء هي الشروط الفعلية للتصرُّف أخلاقياً والتمتّع بالاستقلالية. تتطلّب منا الأخلاق أن نعتني بأنفسنا، وليس انطلاقاً من المصلحة الذاتية فَحَسْب، بل حتى عندما يكون من الصعب والمُؤلم تطوير مهاراتنا فنلجأ عِوَض ذلك إلى الطريق الأسهل. إنّ غاية الوجود البشري هي الأخلاق-المُمارسة المُستقلة والعاقلة للحرية بحيث تُعامل البشر بوصفهم غايات في ذاتهم.

وبهذا، فالاعتناء بالذات، الـمُقَوّي لقُدراتك -الفيزيائية والذِّهنية والأخلاقية- هو تمكين نفسك من بلوغ الغايات التي يتطلّبها القانون الأخلاقي.

إنّ الاعتناء يخدم القُوة الأخلاقية، كما هي مطلوبة من أجل بلوغ الكمال الأخلاقي: "غير أنّه فيما يخصّ الكمال بوصفه غاية أخلاقية، ليس ثَمّة سوى فضيلة واحدة، وهي القُوة الأخلاقية لمبادئ الفرد" (نفسه، 447).

الأمر اللازم

يعني مُصطلح اللازم هنا "المُطلق". إنّه يُناقض كُلَّ ما هو مشروط، أو افتراضي، أو تابع للسِّياق، أو مُتوقّف على رغبات شخصية. بالنسبة لكانط، يُعَدّ "الأمر الافتراضي" مُتطلَّباً مشروطاً أو أمراً يتوقّف على أهدافك (أيْ غاياتك الشخصية). على نقيض ذلك، تضع عليك الأوامر اللازمة مُتطلّبات، بصَرْف النظر عن غاياتك الشخصية.

وتصوُّر كانط للأمر اللازم مُستمَدّ مُباشرة من أخلاق الأب الصارم. يُصدِر الأبُ الصارم (العقلُ الكَوني) بعضَ الأوامر، وعلى الطفل (أنت) قطعاً أنْ يُنفّذها بالحرف. حاجاتك غير واردة. أحاسيسك غير واردة. أهدافك غير واردة. فهذا الأمر يُعتبر خيراً لك:

ثَمّة أمر واحد يتحكّم مُباشرة في سُلوك معين دون أن يشترط بلوغ أيِّ هدف آخر بواسطته. هذا الأمر لازم. إنّه لا يرتبط بمادة التصرّف وبنتيجته المُتوقّعة، ولكن بشكل التصرّف والمبدأ الذي ينجُم عنه (أُسس ميتافيزيقا الأخلاق، 416).

أن تكون أخلاقياً هو أنْ تقوم بواجبك. والقيام بواجبك هو التصرُّف انطلاقاً من احترام قانون الأخلاق لا غير. وبناء على ذلك، فالأخلاق لا يُمكن أنْ ترتكز على الإحساسات أو الحاجات أو الأهداف التي قد يُتفَق أنْ تكون لديك. وكُلُّ صيغة من صِيَغ الأمر اللازم عبارة عن قانون أخلاقي كَوني ولا مشروط ومُلزِم بشكل مُطلق.

لكي نفهم ما يقترحه كانط، نُقدِّم فيما يلي شرحاً لصيغه الأربع، التي يعتبرها مُتساوية.

1 - تَصرَّفْ وفق ذلك المبدأ الذي تستطيع به وتشاء به، في نفس الآن، أنْ يَغْدُوَ قانوناً كُلّياً.

2 - تَصرَّفْ دوماً على نحوٍ تُعامِلُ به الإنسانيةَ (أنتَ نفسَك والآخرين) دوماً على أنها غاية وليست وسيلة فَحَسْب.

3 - تَصرَّفْ فقط وفق تلك المبادئ التي تُعطيها لنفسك، عبر العقل الكَوني، بوصفها قوانين كَونية.

4 - تَصرَّفْ على نحو يجعلك تَخلُق مملكةً للغايات.

قد تبدو الأمثلة التي يُعطيها كانط سطحية كما لو كانت جُزءاً من أخلاق الوالد المُعتني، أو ربما عبارات من مبدأ الحُبِّ الكَوني، أو تعليمات فَحَسْب لنكون لطيفين وطيّبين مع الناس: تصرّفْ كما ترى أنّ أيَّ أحد سيتصرّف؛ عامِل الناس باعتبارهم غايات في ذاتهم، وليس باعتبارهم وسائل؛ احترِم حريتهم؛ كُنْ عادلاً؛ كُنْ مثالياً أخلاقياً.

بَيْد أنّه من السهل أنْ نرى أنّ هذه المبادئ ليست نتائج لأخلاق الوالد المُعتني، ولا هي مُرتكزة على أحاسيس التعاطُف، ولا هي وصايا تُسديها مَلِكة الأساليب والكيفيات. أولاً، إذا اتّبعتَ هذه الفُروض، لا يُمكن لتصرّفاتك أنْ تكون مبنية على أحاسيس مثل الحُبّ، أو التعاطُف، أو الصداقة. فهذه كُلّها تُقصي الاعتبارات الأخلاقية، لأنّها لا ترتكز على العقل الكَوني.

ثانياً، هذه قوانين أخلاقية كَونية مُلزِمة بشكل مُطلق عليك أنْ تُطيعها. ولكي تكون أخلاقياً، عليك اتّباعها لذاتها ولغير أيِّ سبب أو حافز آخر. مهما تكن آثار تصرّفات المرء على الآخرين، فإنّها تختزل الأخلاق في اتّباع القانون انطلاقاً من احترام القانون ذاته فَحَسْب.

ثالثاً، إنّ الأمر القاضي بمُعاملة البشر دوماً بوصفهم غايات في ذاتهم، وإنْ كان مبدأ احترام قائماً على النُّبْلِ، فإنّه يرتكز في النهاية على مبدأ الحفاظ على الحرية الفردية وليس يخصّ أساساً الاعتناء أو التعاطُف أو الحُبّ أو اللُّطف. إنّه بالأحرى يتّصل بالحرية والاستقلال، كما يُفسَّر داخل التقليد الأخلاقي للأب الصارم. إنّه لا يقول إنّ الحرية تنطوي على أشياء سيئة. إنّها عكس ذلك. ينبغي التعلّق بها. ولكن أمر كانط يضع الحرية والاستقلال دوماً في المقام الأول، ويُعطيهما الأسبقية المُطلقة على كُلّ القِيَم الأُخرى في كُلّ الظروف. هذا له

الأسبقية دوماً على الحُبِّ، وبناء الجماعة، واحترام الطبيعة، والتعاطُف، وما أشبهها. وهذا هو ما يجعل منه مبدأ أبٍ صارمٍ.

ما يعنيه هذا بالنسبة لأخلاق كانط

ماذا يعني هذا؟ يعني أنّ نظريَّةَ الأخلاق عند كانط نظريَّةُ أخلاقِ أبٍ صارمٍ. يُمكن أن نتخيّل أحد الكانطيين الأرثوذوكسيين يُعقِّب على هذا: "جيد، هي أخلاق أب صارم إذن، هذا صائب إلى حدٍّ بعيد، بما أنّها الأخلاق التي يُمليها العقل العملي الخالص، الذي خضع لبعض التوضيحات والمُراجعات الطفيفة. لقد عثرت ببساطة على طريقة ذكية لوصف الأخلاق التي تصدر عن العقل الكَوني والتي تسري على كُلِّ الكائنات العاقلة". ثَمّة عِدَّة ردود على هذا.

أولا، يُفسّر التحليل المعرفي الذي قدّمناه ما استعصى على التفسير حتى الآن، ونعني بذلك كيف اتَّحَدَتْ وتماسَكَتْ مُكوّناتُ النظريَّة الأخلاقية عند كانط. إنّه يُبيّن أنّها عبارة عن نِتاج لنظريات عامّية شائعة ولاستعارات التنوير. وإضافة إلى ذلك، يُبيّن كيف يُستمَدّ منطقُ كانط من هذه النظريات العامّية والاستعارات. لم تأتِ تعليمات كانط من فراغ، وليست تُمثّل لائحة عَشوائية. إنّها نِتاج أحد الأذهان الأكثر نَسَقيَّة في كُلِّ الأزمان، ونظنُّ أنّنا كشفنا عن جُزء مركزي من هذا النَّسَق. إضافة إلى ذلك، يُظهِر هذا التحليل أنّ كانط كان يستخدم صِيَغَ تفكيرٍ عادية -استعارات ونظريات عامّية مألوفة في تقليده الفَلْسَفي- تُرافقها نَسَقيَّة استثنائية وأصالة.

ثانياً، يُبيِّن استخدام كانط للتفكير الاستعاري أنّ نظريته الأخلاقية لا تنبثق من "العقل العملي الخالص"، الذي يُفترَض أنّه حَرْفي وغير مُجسَّد. وهذا، في حدِّ ذاته، يُعارض أساس نظريته الأخلاقية. إنّه يقودنا برصانة إلى أنّ نظريَّة كانط الأخلاقية ترتكز بشكل مُطلق على نظرة للتصوُّرات وللتفكير لا تتفق مع النتائج التجريبية التي توصّلت إليها العلوم المعرفية. إنّ كُلَّ مظهر من مظاهر الجيل الثاني من العلم المعرفي يتعارض مع العقل الذي فرضه كانط. وهذا يعني أنّ النتائج التجريبية التي ترتبط بطبيعة الذِّهن يُمكن أنْ تُعارض النظريات الفَلْسَفية للأخلاق. إنّ العلم المعرفي يُقدِّم عملنا بوصفه عملاً ينصبّ على "ما يُوجد"، وهو ما

يتعارض مع العمل الذي يبحث "عما يجب". عندما يحصل هذا -وهو ما نُؤكِّده- علينا أنْ ننتصر للموقف الأكثر واقعية معرفياً والذي تدعمه أوسع البراهين التجريبية المُتقاطعة بصدد طبيعة الذِّهن.

لا يعني هذا أنّ كانط لم يُعلّمنا شيئاً عن الأخلاق. لا نعني هذا إطلاقاً. إنّنا نتعلّم الكثير من قراءة كانط. ولكن ما تعلّمناه عن الذِّهن من العلم المعرفي يُبطِل النُّقطة المركزية في نظريته، والتي تقول إنّ ركائز الأخلاق تُوجد في العقل الخالص-وهو ما لا يُوجد ولا يُمكنه أنْ يُوجد. تتمفصل فَلْسَفة كانط الأخلاقية حول تصوُّرات أخلاقية أساسية، مثل الاحترام، والحرية، والاستقلالية، والقانون الأخلاقي، من منظور **الأب الصارم**، الذي لعب دوراً أساسياً في التقليد المسيحي البروتستانتي. ونتعلّم أموراً كثيرة جدّاً من عبقريته في التحليل النَّسَقي لهذه التصوُّرات ولتعالُقاتها.

وأخيراً، فإنّ فكرة كانط التي تقول إنّ أُسس الأخلاق لا علاقة لها إطلاقاً بالإحساس البشري أو بكوننا نملك أجساداً، فكرة سخيفة. ففي أحسن الأحوال، يُمكن اعتبارها مُحاولة ضيّقة وأحادية الجانب (جانب الأب الصارم) تقبض فقط على جُزء يسير مما يندرج في التفكير الذِّهني واختيار الغايات الذِّهنية. وفي أسوأ الأحوال، تُغفل جُلَّ ما يُعتبَر حقاً ذا أهمية في تفكيرنا الذِّهني. وكما برهن أنطونيو وحنا دَاماسْيُو (ب1، دَاماسْيُو 1994)، فالأشخاص الذين يُعانون من أضرار أو إصابات تجعلهم يُفكّرون بدون إعمال العاطفة، لا يُمكنهم أنْ يعملوا بطُرق مُلائمة في بيئة اجتماعية. وبدون شكّ، لا يُمكنهم أنْ يعملوا أخلاقياً. هذه نتيجة تجريبية. والفكرة التي تقول إنّ العقل الخالص يُمكنه أنْ يعمل في مجال أخلاقي مُستقل عن العاطفة فكرةٌ لا يُمكن الدفاع عنها تجريبياً.



21

الفَلْسَفة التحليلية

يُحدَّد التوجّهُ المُهيمن في الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية للقرن العشرين، المُسمّى بـ"الفَلْسَفة التحليلية"، أساساً باشتغاله باللُّغة. ويرتكز ما عُرف بالمطلب اللُّغوي الذي ميّز الفَلْسَفة التحليلية على اعتقاد مفاده أننا بتحليلنا للُّغة نتوصّل إلى فَهْم كُلّ الموضوعات التي يُفترَض أنها ترتبط بالفَلْسَفة، مثل التصوُّرات، أو المعنى، أو الإحالة، أو المعرفة، أو الحقيقة، أو العقل، أو القيمة. ثَمّة الكثير مما يُمكن قوله عن إخضاع الفَلْسَفة للتحليل اللُّغوي، ومن ذلك، مثلاً، أنّ اللُّغة هي إحدى أهمّ نوافذنا على ما يعتمل في الذِّهن. إنّها ليست النافذة الوحيدة، ولكنها مصدر أغلبية البراهين التي نتوفّر عليها بخُصوص المعرفة.

ورَغم ذلك، فإنّ هذا الاهتمام المُفيد بالتحليل اللُّغوي، في الفَلْسَفة التحليلية للقرن العشرين، تمّ تحديده بكيفية ضيّقة وغير مُناسبة من طرف فلاسفة مُتأثرين بكتابات غوتلوب فْريغهْ Gottlob Frege. لقد كان فْريغهْ، الرياضي والمنطقي، مُنشغلاً بشكل مُفرط بتبرير الرياضيات بوصفها كَونية ومُطلقة، تتعالى على الزَّمن، والمكان، والثقافة. وقد قاده هجومه على "النَّزعة النفسية"، التي ترى أنّ الرياضيات ناتجة عن بنية الذِّهن البشري وليست حقيقة موضوعية مُستقلة عن الذِّهن، إلى تبنّي نظرة تَعتبر المعنى والفكر برُمّتهما غير مُجسَّدَيْن وصُوريّيْن. ظنَّ فْريغهْ مُخطئاً أنّ الكيفية الوحيدة التي يُمكن أنْ تكون بها المعاني مُشتركة بين الناس وعُمومية هو أنْ تكون غير مُجسَّدة ومُجرّدة، أيْ كِيانات موجودة موضوعياً. وهكذا اعتبَر هذا العالَـمَ الكَوني الموضوعي مُحتوياً على كِيانات من قَبيل المعاني، والقضايا، والأعداد، والدّوالّ، وبنيات صُورية أُخرى.

وقد عارض فْريغهْ هذا العالَـمَ الموضوعي الذي افترضه بالعالَـم الذاتي للأذهان الفردية، الذي رأى أنّه آهل بالصُّوَر، والأفكار الذاتية، والأحاسيس. وبما أنّه اعتبَر مظاهر الخيال والإحساس هاتِه مظاهر ذاتية كُلّياً، فقد أنكر أن

يكون لها دور في الدراسة الدلالية، التي كان يُفترَض أنْ تنصبّ على المعاني الموضوعية وعلى شروط الصدق. ونتيجة لهذا، اعتُقد أنّ المعنى لا يرتبط بتجسُّدنا أو بخيالنا أو بأحاسيسنا.

وفي ظلّ تأثير فْريغهْ، عرّفَت الفَلْسَفة التحليلية -الفَلْسَفة التي تُعَدّ اللُّغةُ موضوعَها المركزي- نفسَها بوصفها تحليلاً صُورياً ومنطقياً للمعاني الكَونية غير المُجسَّدة، والقضايا، والدَّوالّ. الألفاظُ لها معانٍ موضوعية تُوافقها، والمعاني تنتقي مراجعها وإحالاتها في العالَـم. وبذلك كان يُنظَر إلى المعنى باعتباره علاقة مُجرّدة بين الألفاظ ومظاهر من عالَم موضوعي مُستقلّ عن الذِّهن.

اعتباراً لفَلْسَفة اللُّغة هاتِه غير المُجسَّدة، ليس مُفاجئاً أنْ تنتهي الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية إلى الانشغال بتحليل المعاني التي اعتُبرَت غيرَ مُجسَّدة، وبالإحالة، وشروط الصدق، والمعرفة المُشيَّدة انطلاقاً من القضايا. لا مكان في صورة اللُّغة هاتِه للتجسُّد أو الخيال في بناء التصوُّرات، أو التفكير، أو المعرفة. وبسبب اعتقاده الخاطئ أنّ لا شيء مما يتّصل بالجَسَد أو الخيال بإمكانه توليد معانٍ يشترك فيها الناس، لم يكن بإمكان فَلْسَفة اللُّغة عند فْريغهْ أنْ ترصد جزءاً هائلاً من اللُّغة الطبيعية. وكما سنرى، هذا المُشكل مُشترك بين كُلّ مُقاربات الفَلْسَفة التحليلية.

تشريح الفَلْسَفة التحليلية

مثلما رأينا في الفصل 12، تستخدم الفَلْسَفة التحليلية العديد من اقتضاءات استعاراتنا اليومية للذِّهن. كما أنّها تستخدم آراء مُستمَدّة من ديكارت. ولكن الفَلْسَفة التحليلية عبارة عن مشروع ضخم، والفلاسفة التحليليون يتباينون في ما يقبلون به من آراء. ويُمكن أن نُكوِّن صورة أوضح عن هذا المشروع من خلال إجراء بعض التمايُزات. أولاً، يجب أنْ نسأل عما يُميِّز هذه الحركة عموماً. ثانياً، ينبغي أنْ نُميِّز بين شكلين من الفَلْسَفة التحليلية، فَلْسَفة ذات نَزعة صُورية (ترتكز على المنطق الرياضي) وفَلْسَفة اللُّغة العادية. وأخيراً، سنتوقّف عند قضية شُمولية المعنى (meaning holism).

لا نهدف إلى تقديم وصف شامل لكُلّ أشكال الفَلْسَفة التحليلية، وإنّما إلى

تصنيف تقريبي للافتراضات التي تثوي خلف الآراء السائدة في صيغتي الفَلْسَفة التحليلية، الفَلْسَفة الصُورية وفلسفة اللُغة العادية.

الفَلْسَفة التحليلية عامةً

مثلما رأينا في الفصل 12، تُعَدُّ استعارة **الفكر لُغة** مركزيةً في التقليد الفَلْسَفي الأنغلوأمريكي. ويتجلّى أثرها في النظر إلى التصوُّرات التي تُعبِّر عنها اللُّغة باعتبارها رُموزاً لُغوية لا معنى لها في ذاتها وتتطلّب التأويل. وينتج عن هذه الاستعارة أنّ تحليل اللُّغة هو تحليل للفكر. ويغدو التحليل اللُّغوي، عبر هذه الاستعارة، تحليلاً تصوُّرياً؛ وهو المُعتقد المركزي للفَلْسَفة التحليلية.

ولننظُرْ الآن إلى تلقيننا للأطفال مُوافقةَ "الألفاظ للأشياء"، وهي المُمارسة التي يتعلّمون من خلالها "معانيَ الألفاظ". هذه المُمارسة ترافقها نظريتان عامّيتان شائعتان:

النظريَّة العامّية للتسمية

الألفاظ تنتقي الأشياء في العالَم.

النظريَّة العامّية للمعنى

تَعلُّم معاني الألفاظ هو تعلّم تسمية الأشياء بشكل صحيح.

عندما تُوضع هاتان النظريتان العامّيتان معاً مع استعارة **اللُّغة فكر**، التي تُعتبر التصوُّرات فيها استعارياً رُموزاً لُغوية (ألفاظاً)، يُنظَر إذّاك إلى التصوُّرات (المُمثَّلة برُموز لُغوية) بوصفها تنتقي الأشياء في العالَم، وبذلك تُسنِد المعانيَ إلى الألفاظ. وهذا يجعل المعاني كُلَّها مُستقلة عن الذِّهن، وموضوعية، وعُمومية موجودة عند الجميع. بما أنّ لألفاظ لُغة من اللُّغات وُجوداً موضوعياً بوصفها رُموزاً يتوفّر عليها الجميع، وبما أنّ الكِيانات في العالم لها وُجود مُستقل عن الذِّهن، وموضوعي، وعُمومي، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ المعنى (العلاقة بين الاثنين) له وُجود مُستقل عن الذِّهن، وموضوعي، وعُمومي. هذه الأفكار مركزية بدورها في الفَلْسَفة التحليلية.

بالطبع، من وِجهة نظر العلم المعرفي، تُعتبر النظريتان العامّيتان للتسمية وللمعنى مُوغلتين في التبسيطية في أحسن الأحوال، ومُغالطات إذا أخذناها على محمل الجدّ. إنّ الألفاظ -يعني الصُّور الصّواتِية للوحدات المُعجمية- تُعبّر تواضُعياً عن التصوّرات التي تُوجد في أذهان البشر والتي تحصل على معناها، كما رأينا، من خلال تجسّدها. إنَّ كُلَّ واحد منا يُشكِّل، منذ طفولته، مَقُولات تصوُّرية للإدراكات المُجسَّدة، والأعمال، والتجارب الأُخرى. ومعنى ذلك أنّنا نبني تصوّرنا للعالَم عبر تجاربنا المُجسَّدة وعبر التشكيل الذي تُزوّدنا به بنيات أجسادنا وأدمغتنا.

وبهذا، فمعاني التصوّرات تُستمَدّ من التجربة المُجسَّدة. عندما يتطابق تصوّرٌ مُجسَّد مُعبَّر عنه بلفظ من الألفاظ مع بناء تصوُّري مُجسَّد لشيء ما في العالَم، نقول عن هذا الوضع إنّ "اللفظ يُسمّي الشيء". ولكن عندما نقول ذلك، فنحن نُهمل أدوار الذِّهن، والدماغ، والجَسَد، ما دُمنا غير واعين بهذه الأدوار. إنّ الجُملة التالية: "الألفاظ تنتقي الأشياء" عبارة عن تَجَلٍّ في لُغتنا التي نتواضع عليها للنظريَّة العامّية للتسمية. إنّها لا تُمثّل على نحو مضبوط الكيفية التي تحصل بها الألفاظ على المعاني والتي تُستعمَل بها للإحالة على الأشياء في العالم. ينبغي أنْ يُنظر إليها بوصفها قريبة من عبارات من قَبيل "الشمس تُشرق"، وهي عبارة مُستمَدّة من نظريَّة عامّية خاطئة علمياً مَبنية على إدراك عامّي.

إذا صدّقتَ حَرْفياً النظريَّة العامّية للتسمية، فإنّك ستُصدّق أنّ الألفاظ تنتقي الأشياء (بصَرْف النظر عن الأجساد والأدمغة والأذهان البشرية). إذا صدّقتَ النظريتين كلتيهما، فإنّك ستُصدّق في هذه الحالة أنّ المعاني تُسند من خلال انتقاء الألفاظ للأشياء (بصَرْف النظر ثانية عن الأجساد والأدمغة والأذهان البشرية). وإذا صدّقتَ استعارة الفكر لُغة كذلك، فإنّه سيبدو طبيعياً أنّ التصوُّرات لُغوية في طبيعتها، وتنتقي الأشياء في العالَم، وتحصل على معانيها بهذه الطريقة-موضوعياً، دون أيّ دور دالّ قد تلعبه الأجساد والأدمغة والأذهان البشرية.

إنّ نظريَّة الصدق التوافُقي مُستمَدّة مُباشرة من هاتين النظريتين العامّيتين ومن استعارة الفكر لُغة: إذا كانت الألفاظ تحصل على معناها من خلال انتقاء الأشياء في العالَم، فإنَّ الجُمل تُعبِّر عن قضايا بصَدد العالم في ذاته، وهذه القضايا

لا تكون صادقة إلّا في حالة مُوافَقَة الألفاظِ للعالَم. ولهذا السبب، فالفَلْسَفة التحليلية تنتهي إلى نظريَّة للمعنى مبنية على شروط الصدق: يُفهَم معنى الجُملة انطلاقاً من الشروط التي يكون صادقاً وَفقَها. ونتيجة لذلك، فالمعنى كُلّه حَرْفي، وموضوعي، وغير مُجسَّد.

وبإيجاز، فالفَلْسَفة التحليلية السائدة تضع استعارة الفكر لُغة مع النظريتين العاميتين فتُقدّم المُعتقدات التالية:

تح1. تحليل اللُّغة تحليلٌ للفكر.

تح2. المعنى اللُّغوي مُستقلّ عن الذِّهن، وموضوعي، وعُمومي.

تح3. معنى العبارة اللُّغوية يُعطى من خلال ما يُوافقه في العالَم.

تح4. نظريَّة الصدق التوافُقي: تكون الجُملة صادقة إذا اتفقت الألفاظ مع الوضع في العالَم.

تح5. المعنى كُلّه حَرْفي.

تح6. المعنى غير مُجسَّد.

وإضافة إلى هذا، تَرِث الفَلْسَفة التحليلية مُعتقديْن من ديكارت:

تح7. نستطيع، بالتفكير في أفكارنا وعمليات أذهاننا فَحَسْب، بعناية ودِقّة، أنْ نتوصّل إلى فَهْم الذِّهن على نحو مضبوط وبيقين مُطلق.

تح8. ما دام التأمل الفَلْسَفي كافياً، فالدراسة التجريبية لِلُّغة أو للفكر ليست ضرورية. إنّ التمرّن على التحليل الفَلْسَفي عبر التأمّل الذاتي كافٍ للإجابة عن الأسئلة الفَلْسَفية حول طبيعة المعنى والحقيقة. الدراسة التجريبية ليست ضرورية؛ وليس بإمكانها أنْ تُضيف أيَّ شيء.

الفَلسَفة الصُورية

نشأ التقليد التحليلي من انشغال فْريغهْ وبِرْتْرانْد رَاسْلْ بِأُسس الرياضيات. وبسعيهما لإيجاد أُسس صُورية للرياضيات، أنشآ المنطق الرياضي. وقد اعتُبر المنطق ونظريَّة المجموعات أساس الرياضيات بِرُمّتها.

نتيجة لهذا، تمكّن المنطق الرياضي من احتلال مكانة في مركز الفَلْسَفة التحليلية، وتطوَّرت تقاليد فَلْسَفية غنيّة مُتنوّعة في إطار فَلْسَفة صُورية، ولم يقتصر ذلك على تقليديْ فْريغهْ وراسْلْ، بل شمل كَارْنابْ Carnap وحلقة فْيينا وكْوايْن وما بعد كْوَايْنْ (غودْمانْ Goodman، ودَيفيدْسونْ Davidson، وبوتنام Putnam)، وعلماء دلالة العوالم المُمكنة، أمثال كْرِيبكه Kripke ومُونْتِيغْيُو Montague ولويسْ Lewis.

لم يشترك كُلُّ هؤلاء في المُعتقدات المركزية للفَلْسَفة التحليلية فَحَسْب، بل اشتركوا أيضاً في بعض الآراء الإضافية التي حدَّدت المشروع الأضيق لما سنُسمّيه "الفَلْسَفة الصُّورية". وتقع الاختلافات الكبرى بين هؤلاء المُفكّرين كُلّها في إطار إرث مُشترك.

إنَّ الفَلْسَفة الصُّورية عبارة عن صيغة من الفَلْسَفة التحليلية التي تتميّز بقبولها ببعض اقتضاءات ما سمّيناه في الفصل 12 استعارة **الفكر حساب رياضي**. تتأسَّس الفَلْسَفة الصُّورية على فكرة أنّ اللُّغة فكر، ولكنها تُؤوّل هذه اللُّغة بوصفها اللُّغة الصُّورية للرياضيات. انطلاقاً من هاتين الاستعارتين، تُفهم كُلُّ مظاهر الفكر من خلال الترميز الرياضي، تَبعاً للاقتضاءات التالية لاستعارة **الفكر حساب رياضي**. وهذه الاقتضاءات هي:

صو1. مثلما يُمثَّل للأعداد بشكل مضبوط في الرياضيات بواسطة مُتواليات من الرُّموز المكتوبة، كذلك يُنْظَر إلى التصوُّرات بوصفها تُمثَّل بواسطة مُتواليات من الرُّموز المكتوبة.

صو2. مثلما يُعَدّ الحسابُ الرياضي آلياً (أي خوارزماً) فكذلك التفكير يُعَدُّ آلياً.

صو3. مثلما تُوجَد مبادئ نَسَقيَّة للحساب الرياضي التي تعمل خُطوة تلو أُخرى، فكذلك تُوجد مبادئ نَسَقيَّة للعقل تعمل خُطوة تلو أُخرى.

صو4. مثلما تُعَدُّ الأعدادُ ومبادئُ الحساب الرياضي كَونيةً، فكذلك التصوُّرات والعقل.

هذه المُعتقدات الأساسية للفَلْسَفة الصُورية ناتجة عن استعارة **الفكر حساب رياضي**. وقد جاءت التفاصيل الهامة التي غَدَتْ في مركز المشروع الصُوري، كما سنرى، من تطوُّر المنطق الرياضي. وقد تَطلَّب هذا التطوّر ثلاث استعارات تقنية إضافية ليست من صِيَغ الاستعارات اليومية العادية. وسنُسمّيها استعارة **اللُّغة الصُورية**، واستعارة **العالَم بنية مجموعة نظريّة**، واستعارة **الدلالة الصُورية**.

استعارة اللُّغة الصُورية

جاء استخدام الرُّموز في الرياضيات ليُوافق استعمال الرُّموز في اللُّغة عبر ما سمّيناه استعارة **اللُّغة الصُورية** (الفصل 12)، حيث تُتصوَّر بعض أنسِقة الرُّموز من خلال اللُّغات المكتوبة:

استعارة اللُّغة الصورية

الرُّموز المكتوبة للُّغة الصُّورية	←	رموز صُورية مُجرّدة
لغة طبيعية	←	"لُغة" صُورية
عناصر لُغوية	←	رُموز فردية
جُمل	←	مُتواليات من الرُّموز جيّدة التكوين
تركيب	←	مبادئ للتأليف بين الرُّموز الصُّورية أو تحويل المُتواليات إلى مُتواليات أُخرى.

تُتيح استعارة اللُّغة الصُّورية للمنطق (دراسة التفكير) أنْ يتشكّل تقنياً بعناصر رياضية ولُغوية، كما في المُعتقديْن صو5 وصو6:

صو5. "اللُّغة" الصُّورية نَسق من الرُّموز حيث تُتصوَّر الرُّموزُ الفردية عناصرَ لُغوية فردية، وحيث تُتصوَّر مُتوالياتُ الرُّموز جيّدة التكوين جُملاً. وتُشكِّل مبادئُ تأليف الرُّموز أو تحويلُ مُتواليات الرُّموز إلى مُتواليات أُخرى من الرُّموز "تركيبَ" "اللُّغةِ" الصُّوريةِ.

صو6. يتكوّن نَسقُ المنطق الصُّوري من لغة صُورية، ومن مجموعة من الأكسيومات، وهي مُتواليات من الرُّموز في هذه اللُّغة تُعَدُّ

صادقةً، ومن قواعد تركيبية للتحويل، تُحوّل الجُملَ التي تُعدُّ صادقة إلى جُمل أُخرى تُعدُّ صادقة.

نَماذج المجموعة النظريّة

في اللُّغة الصُّورية، الرُّموز في حدِّ ذاتها غير ذات معنى. وقد طُوِّرَت نظريَّةٌ للمعنى والصدق وفق الخطوط التي اقترحها فْريغه. وقد سلَّمت بميتافيزيقا مُعيّنة تُحدِّد مفهوم وضع العالَم: يتكوّن العالَمُ في أيِّ لحظة من كِيانات، لها خصائص وعلاقات تحصل فيما بينها. كما أنّها سلّمت أنَّ نَماذج العالَم يُمكن أنْ تُبنى باستخدام نظريَّة المجموعات. وكُلُّ نَمُوذَج يتضمَّن عالماً (أو كوْناً) من الكِيانات، ومجموعة من الكِيانات، ومجموعات من محلّات نونية (n-tuples) [هي متوالية من العناصر نون، ويستخدم المفهوم في موضوعات غير رياضية] من الكِيانات. وهكذا يُتصوَّر العالم استعارياً بوصفه بنية مجموعة نظريَّة، وفق الاستعارة التالية:

العالَم بنيةُ مجموعةٍ نظريَّةٍ

كِيانات رياضية مُجرّدة	←	كِيانات العالم الواقعي
مجموعات	←	محمولات ذات مَحَلٍّ واحد
ن-محل	←	علاقات ن-محل
الانتماء إلى المجموعة	←	حمل ذو محل واحد
الانتماء إلى مجموعة ذات ن-محل	←	حمل ذو ن-محل

نُسجِّل أنّ بناء تصورنا للإسناد أو الحمل اعتماداً على الانتماء إلى المجموعة عبارة عن صيغة من استعارة أرسطو التي تقول إنّ **الإسناد انتماء للمَقُولة**: "أنْ يندرج حدٌّ ما في آخر، كما يندرج في كُلٍّ، هو بمثابة أنْ يكون الثاني محمولاً على كُلِّ الأول" (ج2، أرسطو، التحليلات الأولى، 24b).

استعارة الدلالة الصُّورية

عندما نتصوّر العالم بنيةَ مجموعةٍ نظريَّةٍ، يُمكن للرُّؤية الفريغية للمعنى أنْ تُخصَّص أيضاً باستخدام نظريَّة المجموعات عبر ما سنُسمّيه استعارة الدلالة

الصُّورية. يُتصوَّر "معنى" عبارة ما في لغة صُورية باعتباره علاقة بين هذه العبارة وعُنصر في نَمُوذَج مجموعة نظريَّة. والصدقُ في وضعٍ من أوضاع العالم يُتصوَّر إرضاء في نَمُوذَجٍ لوضعِ العالم هذا، حيث يُحدَّد "الإرضاء" تقنياً بناء على الانتماء إلى المجموعة.

استعارة الدلالة الصُّورية

علاقة بين رمز وعُنصر في نَمُوذَج في وضع عالم ← معنى الرَّمز

الانتماء إلى مجموعة في نَمُوذَج ← صدق إسناد

يُبرِز هذا الجهاز، عندما نضمّ مُكوّناته، عدداً من المُعتقدات الإضافية عند الفَلْسَفة الصُّورية:

صو7. رُموز اللُّغة الصُّورية لا معنى لها في ذاتها. وتحتاج اللُّغة الصُّورية إلى أنْ تُؤوَّل لتصير دالّة.

صو8. يتكوّن أيُّ وضع من أوضاع العالَم من مجموعة من الكِيانات، ومن خصائص، وعلاقات بين هذه الكِيانات.

صو9. تُصاغ أوضاع العالَم باستخدام بنيات المجموعة النظريَّة.

صو10. المعنى علاقة بين رُموز لُغة صُورية وكِيانات في نَمُوذَج مجموعة نظريَّة.

صو11. الصدق توافُقٌ بين مُتوالية رُموز تُشير إلى إسناد في لُغة صُورية وبين علاقة انتماء في نَمُوذَج مجموعة نظريَّة.

خلال منتصف القرن العشرين، قدم إمِيلْ بُوسْتْ Emil Post نظريَّة رياضية لِلُّغات الصُّورية أظهر أنّها مُماثلة لنظريَّة القياس في المنطق الرياضي ولنظريَّة آلات تورينغ (Turing machines) (أو الدالّات التكرارية)، التي تُميّز العملية الخوارزمية. خلال هذه الفترة، صاغ ألونزو تْشُورْشْ Alonzo Church أُطروحةً تمّ قبولُها في الفَلْسَفة الصُّورية:

صو12. أُطروحة تْشُورْشْ: كُلّ الدوالّ التي نعتبرها قابلة لأنْ تُحسَب تَقْبَلُ الحساب تقنياً باستخدام آلة تورينغ -أو بواسطة نَسق مُماثل، أيْ نَسق منطقي صُوري أو نَسق للإنتاج البَعدي (ج2، كْلينْ Kleene 1967، 240-241).

الفكرة الأساسية التي اعتمدت عليها أُطروحة تْشُورْشْ أنّه بالإمكان صَوْرَنة المفهوم الحَدْسي القديم حول إجراء دقيق أو صياغة في الرياضيات باستخدام جهاز آلات تورينغ، أو نظريَّة القياس، أو نظريَّة اللُّغات الصُّورية.

كانت أُطروحة تشورش تتعلّق بالرياضيات، ولكن، باستخدام استعارة الفكر حساب رياضي، أسقط الفلاسفة التحليليون الصُّوريون أُطروحة تْشُورْشْ من الرياضيات على الفكر عامة. وصارت الصيغة الاستعارية لأطروحة تْشُورْشْ شائعة في الفَلْسَفة التحليلية خلال خمسينيات القرن العشرين. ويُمكن عرضها كالتالي:

الصيغة الاستعارية لأُطروحة تْشُورْش

يُمكن صياغة أيِّ نظريَّة ذات بنية دقيقة أو أيِّ مجموعة من الأفكار المَصوغة بشكل مضبوط، في نَسق صُوري، يكون آلة تورينغ أو نسقَ منطقٍ صُوري، أو نسقَ إنتاجٍ بَعدي.

توصّلت الصيغة الاستعارية لأُطروحة تْشُورْشْ إلى لعب الدَّور الذي كانت تلعبه فكرة رَاسْلْ التي تقول إنّ الفَلْسَفة الدقيقة، والرياضيات، والعلم، لا يُمكن أنْ تُدبَّر إلا في المنطق الرياضي. وقد أدّى ذلك إلى قيام تصوُّر عام للنظريات العلمية يَعتبرها أنسِقة من الأكسيومات في منطق رياضي. نُذكِّر أنّ هذه الرُّموز لا معنى لها في ذاتها، وبذلك فالأكسيومات لا معنى لها بدورها. مثلما هو الشأن مع عبارات رمزية أُخرى، على هذه الأكسيومات أنْ "تُعطى معنى"، ليس من خلال الفَهم البشري، ولكن من خلال نَسْخها في نَماذج مجموعة نظريَّة يُفترَض أنّها قادرة على مُوافقة العالَم كما هو.

صو13. النظريات العلمية (أو الفَلْسَفية) أنسِقة من الأكسيومات في

منطق رياضي، حيث الرُّموز بدون معنى وينبغي تأويلها اعتماداً على نَماذج مجموعة نظريَّة.

اعتباراً لهذه الرُّوية، كما أشار كُوَايْنْ، تُقدَّم المزاعمُ الأُنطولوجية للنظريَّة الفَلْسَفية أو العلمية بواسطة كِيانات في نَماذج المجموعة النظريَّة لأوضاع العالم التي تتخذها المُتغيّراتُ في هذه الأكسيومات قِيَماً. افرضْ، مثلاً، أنّ لديك أكسيوماً على الشكل التالي:

"(س) د (س) ع (س)" [بالنسبة لكُلِّ الكيانات س، إذا كان المحمول د صادقاً على س، فالمحمول ع صادق على س].

ستُصنَّف قيمةُ س مع الكيانات الموجودة في كَوْنِ النَّمُوذَج. وتُشكِّل هذه الكِيانات أُنطولوجية النظريَّة، أيْ أنّها الكِيانات التي تعتبرها النظريَّة الفَلْسَفية أو العلمية كِيانات "موجودة واقعياً". وكما يقول كُوَايْنْ،

صو14. أنْ تُوجد هو أنْ تكون قِيمةً لمُتغيّر.

هذه هي المُعتقدات العامة التي تُميّز الفَلْسَفة الصُورية. وكُلُّ الصِّيَغ الخاصة تنطلق من هذه المُعتقدات وتُطوِّرها.

فَلْسَفة اللُّغة العادية

تَــمَـرَّدَ فلاسفةُ اللُّغة العادية على ذلك الزَّعم الذي يقول إنّ البرنامج التحليلي لا يُمكن إنجازه إلا في إطار الفَلْسَفة التحليلية. اعتقد الفلاسفة الصُوريون أنّ اللُّغة العادية واسعة جدّاً، ومُلتبسة، وغير مضبوطة لتُقَدِّمَ تحاليلَ تصوُّرية دقيقة، وأنّ على اللُّغة العادية أنْ تُترجَم أولاً إلى لغة صُورية بإمكان المنطق الرياضي أنْ ينطبق عليها. بل إنّ رَاسلْ ذهب إلى أنّ اللُّغة العادية فضفاضة لا تستطيع التعبير عن الفَلْسَفة أو العلم أو الرياضيات، وأنّه ينبغي ترجمتها إلى لغة صُورية واضحة ودقيقة منطقياً.

أما فلاسفة اللُّغة العادية فذهبوا عكس هذا وقالوا إنّ التمايُزات التصوُّرية

المُهمة التي تتطلّبها الفَلْسَفة يُمكن التعبير عنها انطلاقاً من اللُّغة العادية وأنّ المنطق الرياضي لا يُعبِّر عن كُلّ الغنى الذي تزخر به اللُّغة العادية. وقد سعى فلاسفة مثل سْتْرَاوْسَنْ Strawson وأُوسْتِنْ Austin وفتْغِنْشْتايْنْ الأخير[1] إلى إنجازِ برنامج عام غير رياضي للفَلْسَفة التحليلية من خلال الانكباب بعناية على الفُروق الدقيقة في اللُّغة العادية واستعمالها في السِّياق.

وفي الحقيقة، استدلّوا ضد كفاية الفَلْسَفة الصُّورية. فقد بيّن ستراوسن أنّ اللُّغة الطبيعية تتضمّن اقتضاءات. وهذه الأخيرة لا يُمكن مُعالجتها في إطار منطق صُوري كلاسيكي ثُنائي القِيمة مثل ذلك الذي استخدمه رَاسِلْ في نظريَّة الأوصاف، حيث كُلّ جُملة هي إما صادقة مُطلقاً أو كاذبة مُطلقاً. أما أُوسْتِنْ فبيّن أنّ أفعال الكلام (speech acts)، مثل الأمر أو الوعد، لا يُمكن أنْ تكون صادقة ولا كاذبة، وبذلك لا يُمكن أن نتعامل معها بالمنطق الصُّوري. ولمُعالجة حالات كهاتِه، اقترح نظريَّة للأفعال الكلامية بوصفها تُعبّر عن وظائف ذريعية مُرتبطة بقضايا قاعدية.

وحاول بُولْ غْرَايْسْ Paul Grice أنْ يُصالح بين الفَلْسَفة الصُّورية وفَلْسَفة اللُّغة العادية، مُعتمداً نظريَّة سمّاها "الاستلزام الحواري". وكان الهدف من استلزامات غرايس (استنتاجات في سياقات حوارية) هو المُحافظة على الصيغة التي اقترحها رَاسِلْ للتصور الفَلْسَفي الصُّوري للدلالة عند دراسة منظور اللُّغة العادية لاستعمال اللُّغة.

في كُلّ هذه الحالات، كانت هناك رُدود تقترح أشكالاً لتكييف الفَلْسَفة الصُّورية لتتمكّن من مُعالجة الظواهر الغْرَايْسِيّة. وقد اقتُرِح المنطق الاقتضائي (ج2، فَانْ فْراسَنْ Van Fraassen 1968، أ9، غَازْدَارْ Gazdar 1979). واقترح لايكوف (ج2، 1985) وسيرْلْ وفانْدِيرْفِكِنْ Searle and Vanderveken (ج2، 1985) ما يُمكّن من توسيع الإرضاء في نَمُوذَج من النَّماذِج ليشمل ظواهر الأفعال الكلامية. بل إنّ غَازْدَارْ ذهب إلى حدّ اقتراح أشكال تُمكّن من مُعالجة الاستلزامات الغرايسية في نَسق منطقي صُوري.

---

(1) يُحيل الباحثون والدارسون بفتْغِنْشْتَايْنْ الأول على كتابه الأول "Tractatus Logico-Philosophicus"، ويُحيلون بفتْغِنْشْتَايْنْ الأخير على كتابه الثاني "Philosophical Investigations". (المترجم).

استدلّ فتْغِنْشتَايْنْ الأخير، ضداً على المنطق الصُّوري، أنّ مَقُولات مثل اللَّعب لا يُمكن تخصيصها باستخدام الشروط الضرورية والكافية، بل إنّها تُحدَّد، بالأحرى، من خلال التشابُهات الأُسَرية. ويُحافظ مفهوم اللَّعب اللُّغوي، الذي اقترحه، على استعارة **الفكر لُغة**، ولكنه يعترض على فكرة أنّ المعنى قد يُعطى انطلاقاً من العالَم الموضوعي. إنّ اللَّعب اللُّغوي عبارة عن نَسق يتضمّن ذاتياً الفكر والعمل ويتأسّس على "شكل للحياة" لا يُمكن تحديده إلا من خلال ما يقوم به البشر وما يُفكّرون فيه، وكيف يعيشون -وليس من خلال ذهن وجسد موضوعيين ومُستقلّين.

وقد استدلّ غالّي (ج2، 1956) W.B. Gallie على أنّ العديد من التصوُّرات، مثل الفنّ، والديموقراطية، والحرية، تصوُّرات حوْلها "خلافٌ جوهري"، أيْ أنّها تعني بالضرورة أشياء مُختلفة بالنسبة لأناس مُختلفين، وبذلك لا يُمكن إعطاؤها تحديدات واحدة عند الجميع، كما تقول بذلك الفَلْسَفة الصُّورية.

لقد قدّم كُلُّ فلاسفة اللُّغة العادية هؤلاء إسهامات عميقة في فَهْمنا للُّغة، وقد وجدت هذه الإسهامات طريقها نحو البحث التجريبي في العلم المعرفي واللّسانيات المعرفية. ورغم ذلك، فإنّ فَلْسَفة اللُّغة العادية ظلّت في جزء كبير منها مُكبَّلة ببعض الافتراضات المُؤسِّسة للفَلْسَفة التحليلية عامة كما ناقشناها آنفاً. فَـ سيرْلْ، مثلاً، قدّم تحليلاً شاملاً لبنية أفعال الكلام يُحاول أنْ يحافظ به على الافتراضات، من تح1 إلى تح8 أعلاه، التي يشترك فيها هذا الفرع من العلم. وقد أعاقت هذه القُيود سيرْلْ وفلاسفةً تحليليين مُعاصرين آخرين وجعلتهم لا ينفذون إلى ذلك التنوّع الواسع من الظواهر التركيبية والدلالية والذريعية التي نُوقشت في الجيل الثاني من العلم المعرفي وفي اللّسانيات المعرفية.

فَلْسَفة كُـوَايْنْ

من بين المذاهب الأكثر شعبية في الفَلْسَفة التحليلية مذهب شُمولية المعنى، الذي استُمدّ من فَلْسَفة وِيلَارْ فَانْ أُورْمانْ كُوَايْنْ Willard van Orman Quine. ظهر هذا المذهب في إطار الفَلْسَفة الصُّورية، التي يُعَدّ كُوَايْنْ، المنطقي

الرياضي، أحد المُدافعين عنها. ولكي نفهم جيداً شُمولية المعنى، علينا وضعها في سِياق الفَلْسَفة الصُّورية والتسليم بالمعتقدات صو1 إلى صو14 أعلاه.

كان كُوَايْنْ مُنشغلاً دوماً بصُورة مركزية بالتعهُّد الأنطولوجي. أراد كُوَايْنْ، مُتَبعاً روح مبدأ شفرة أوكَامْ (Occam's Razor)، أنْ يُحافظ على "الأثاث الأنطولوجي للكون" في حدوده الدنيا. وتقع شفرة أوكام -الحفاظ على الكيانات المُسلَّم بها في حدِّها الأدنى- في مركز فَلْسَفة كُوَايْنْ. لا بدَّ من التوفّر على أشياء فيزيائية في أنطولوجيانا، وهو أمر لا مفرّ منه، كما يُبيِّن كُوَايْنْ. لأنّ النظريات العلمية تتطلّب وجود أنواع طبيعية، أيْ أصناف وأنواع النباتات والحيوانات (النمر، مثلاً)، وكذا أنواع المواد (الذهب، مثلاً)، فالأنواع أيضاً يقبلها كُوَايْنْ باعتبارها كِيانات موجودة واقعياً. ولكنه ثار ضد إدراج كُلّ ما يُمكن إقصاؤه في أنطولوجية فَلْسَفية مُحترمة. ويندرج في ذلك، بالنسبة إليه، أشياء مثل الماهيات (الخصائص الضرورية والكافية ليكون الشيء مائدةً، مثلاً) والمجموعات الاعتباطية (مثل المجموعة المُكوّنة من جدّتك لأُمّك، والعدد أربعة، وأبْرَاهَامْ لِنْكُولْنْ).

يَعتبر كُوَايْنْ العالمَ مُكوَّناً موضوعياً من كِيانات، بما في ذلك الأنواع الطبيعية، ولا يختلف في هذا الرأي عن فلاسفة تحليليين صُوريين آخرين. وقد نظر كُوَايْنْ بوضوح خاصة إلى العلاقة الموجودة في الفَلْسَفة التحليلية الصُّورية بين العقل الكَوني (المنطق الصُّوري) والميتافيزيقا. وينصّ شعارُه، "أنْ يكون الشيء هو أن يكون قيمةً لمُتغيِّر"، على هذه العلاقة بشكل صريح. رأى كُوَايْنْ أنك، إذا قَبِلْتَ بمُعتقدات الفَلْسَفة التحليلية الصُّورية، واعتبرتَ المنطق الصُّوري عقلاً كَونياً، فإنّ انتقاء منطق ما سيكون انتقاء لميتافيزيقا. والكِيانات التي تسمح للمُتغيّرات في منطقك أنْ تتنوّع فيه هي الكِيانات التي تتعهّد بوُجودها. مثلاً، في صِيغة من قَبيل "بالنسبة لكُلّ س، د (س)"، الكِيانات التي يُمكن أنْ تتنوّع وتنسحب عليها س هي الكِيانات التي تُسَلِّمُ بوجودها. بعبارة أُخرى، إنّ اختيار منطق ما هو انتقاء لشكل من العقل الكَوني، الذي يُعَدُّ بدوره تعهُّداً ببنية مُعيّنة للواقع.

يُلاحظ كُوايْنْ بعد ذلك أنّ المنطق المُناسب للفَلْسَفة ينبغي أنْ يكون منطق

وَضع أوّلٍ، وليس منطقَ وضع ثانٍ. ويتضمّن منطق الوضع الأول المُتغيّرات المُمثّلة للكِيانات. ويتضمّن منطق الوضع الثاني المُتغيّرات التي تُمثّل الخصائص والعلاقات. ولكي نقف على الفَرْق، نُقارن بين الجُملتين التاليتين:

الأشخاص الأغنياء أنانيون

عَلِيٌّ له خصائص لافتة

في المنطق الصُّوري، تُصاغ هاتان الجُملتان كالتالي:

(بالنسبة لكل س) إذا شخص (س) وغني (س)، إذن أناني (س).

بالنسبة لكل س، إذا س شخص وس غني، فإن س أناني

(بالنسبة لبعض خ) الخاصّية (خ) وخ (عليّ) ولافت (خ)

تُوجد خصائص خ لعلي وهي لافتة

الجُملة الأولى تنتمي إلى "الوضع الأول"، ذلك أنّ س تتنوّع بحسب الكِيانات، وهي الكائنات البشرية. ولكن الجُملة الثانية تنتمي إلى "الوضع الثاني"، ذلك أنّ خ لا تتنوّع وفق الكِيانات، وإنما وفق خصائص الكِيانات. إنّ خ، مثلاً، قد تتغيّر وفق "غني" و"أناني".

لاحَظ كُوَايْنْ أنّ القبول باستخدام منطق الوضع الثاني هو بمثابة قبول الخصائص بوصفها كِيانات واقعية. ولكن، كما استدلّ كُوَايْنْ، إذا كنتَ قد تعهّدتَ من قبلُ بوُجود الأشياء والخصائص باعتبارها تُلازِمُ الأشياء، فإنّ اعتبار الخصائص المُجرَّدة أشياء واقعية مُنفصلة عن الأشياء التي هي خصائص لها إنما هو تعهّد أُنطولوجي إضافي. وعِلاوة على ذلك، بما أنّ الماهيات اقتران لخصائص، فإنّ التعهُّد بوجود الخصائص بوصفها أشياء هو تعهّد بوُجود الماهيات بوصفها أشياء. انطلاقاً من هذا، نحصل على تعهّدين فَلْسَفيين كبيرين عند كُوَايْنْ: أولاً، أنّ المنطق الصحيح منطق وضع أول؛ وثانياً، نزعة التسمية عنده، التي تقول إنّ كُلَّ ما يُوجد هو الأشياء في العالَم (الأشياء المُسمّاة بالأسماء). بالنسبة لكُوَايْنْ، هذا من نتائج التعهّد إزاء شفرة أوكام وإزاء الفَلْسَفة الصُّورية.

لقد خلق فرضُ كُوَايْنْ لشفرة أوكامْ تشعّباً في الفَلْسَفة الصُّورية. أراد كُوَايْنْ

أن يُحافظ منطقُه على "نَزعة وجودية"، أي أن يَقْصِرَهُ على منطق الوضع الأول حيث تكون قِيَمُ المُتغيّرات كِيانات وأنواعاً طبيعية فَحَسْب، وليس خصائص أو كِيانات أُخرى من غير الأشياء. إنّ تخويل وضع أُنطولوجي للخصائص وللكِيانات من غير الأشياء، كما اعتقد كُوَايْنْ، سيكون غير علمي وسيجعلنا نرتدّ إلى تقليد ميتافيزيقي سابق سلَّم بوُجود كِيانات مُجرّدة لها مناعة إزاء التحقّق العلمي أو التفنيد، مثل الماهيات.

لم يكن للمُدافعين عن المنطق "المفهومي" حَيرة أُنطولوجية كهاتِه. لم يكن لهم أيُّ مُشكِل مع وُجود المعاني الفْرِيغِيّة، أو الماهيات، أو الخصائص. اعتنقوا بسهولة منطق الوضع الثاني، الذي سمح لهم بإدراج هذه الكِيانات المُجرّدة. وقد أتاحت أنماط المنطق ذات الوضع الأعلى كذلك تطوير دلالة العوالم المُمكنة، عند مونتيغيو وكريبك، حيث يُمكن أن يوجَد أفراد مُمكنون مثلما يُوجد أفراد فعليون. وقد نظروا إلى المنطق المفهومي نظرة تقترب أكثر من رُوح فْريغهْ. بل إنّ بعض المناطقة المفهوميين طوّروا أنماط منطق مينونغ Meinong، حيث بالإمكان أنْ تُوجد الأشياء غير المُمكنة (مثل الدوائر المربعة) في نَماذج. كانت العوالم غير المُمكنة والأشياء غير المُمكنة، بالنسبة لكُوَايْنْ، أكثر عُقماً أُنطولوجياً من العوالم المُمكنة: لم تكن حتى مُمكنة منطقياً، وأكثر من ذلك أنْ تكون أشياء واقعية.

شُمولية المعنى

هكذا يتطلّب التقليدُ الكوايني حصرَ "اللُّغة" المنطقية المُستخدمة عند الفلاسفة في منطق الوضع الأول. وتُستمَدّ الأجزاء المركزية لفَلْسَفة كُوَايْنْ من إحدى النتائج التقنية الهامة في منطق الوضع الأول-نعني مُبرهَنة لوفنهايم-سكولم Löwenheim-Skolem Theorem. ويصوغ كُوَايْنْ هذه المُبرهَنة في كتابه **مناهج المنطق** (ج2، 1959، 259) كالتالي:

> إذا كانت فئةُ خُطاطة تكميمية مُتّسقةً، فإنّ كُلَّ عناصرها تكون صادقة وفق تأويل مُعيّن في عالم الأعداد الصحيحة الإيجابية.

عندما قُدِّمَت الأدلّة على هذه المُبرهَنة، كانت صادمة آنذاك، ذلك أنّها

كانت تُعارِض الافتراض التالي الذي كان واسع الانتشار. افرضْ أنّ لأحد المناطقة الرياضيين أفكاراً يُريد التعبير عنها في شكل نَسق أكسيومي يستخدم منطق الوضع الأول، مثلما فعل بينو Peano في بنائه الأكسيومي لعلم الحساب. افتُرض أنّ البنية الفعلية للأكسيومات -أيْ صُورتها المنطقية- تحصر المعنى المُمكن للرُّموز في الأكسيومات.

افرضْ، مثلاً، أنّ عالِـمَ منطق حاول أنْ يضع، اعتماداً على أكسيومات الحساب المحمولي من الوضع الأول، تخصيصاً للأعداد الحقيقية. يُمكن أن نتوقّع أنّ هذه "الحقائق بصَدد الأعداد الحقيقية" لا يُمكن أنْ تُرضيَها إلا الأعداد الحقيقية. وما دام قد افتُرض أنّ كَانْتُور Cantor استدلّ على أنّ هُناك أعداداً حقيقية أكثر من الأعداد الطبيعية (الأعداد الصحيحة المُوجِبة)، فإنّه يستتبع ذلك أنّ أحكام الصدق حول الأعداد الحقيقية، بوصفها تُقابل الأعداد الصحيحة المُوجبة، لا يُمكنها أنْ تُرضي بالأعداد الصحيحة المُوجبة لأنّه لن يكون ثَمّة ما يكفي من الأعداد الصحيحة المُوجبة.

يتلخّص المظهر الصادم للمُبرهَنة، كما يقول كُوَايْنْ، في أنّ:

> الصدق المُرتبط بالأعداد الحقيقية يُمكن أنْ يُرجأ بواسطة إعادة تأويل في إطار صدق مُرتبط بالأعداد الصحيحة المُوجبة. وقد اعتُبرَت هذه النتيجة مُفارقة، في ضوء قياس كانتور الذي يرى أنّ الأعداد الحقيقية لا يُمكنها أنْ تتعالَق بشكل شامل مع الأعداد الصحيحة. غير أنّ جو المُفارقة يُبدِّده هذا التأمّل: مهما تكن التفاوُتات بين الأعداد الحقيقية والأعداد الصحيحة مضمونة في إطار هذا الصدق الأصيل بصدد الأعداد الحقيقية، فإنّ الضمانات ذاتها تُراجَع في إعادة التأويل.
>
> وبإيجاز، وبعامة، تكمن قُوة مبرهَنة لوفنهايم -سكولم في أنّ البنية المنطقية الضيّقة للنظريّة -البنية المُنعكسة في التسوير ودوالّ الصدق، بغضّ النظر عن المحمولات الخاصة- لا تكفي لتمييز موضوعاتها عن الأعداد الصحيحة المُوجبة. (ج2، كُوَايْنْ 1959، 259-260).

هكذا ينتهي كتاب مناهج المنطق.

من وِجهة نظر كُوَايْنْ، هذه المُبرهَنة الرياضية كانت لها اقتضاءات بعيدة المدى في الفَلْسَفة الصُّورية لِلّغة: رُموز اللُّغة الصُّورية، في ذاتها، لا معنى لها. تقنياً، لا يُمكن أنْ تُسنَد إليها معانٍ إلا بربطها بكِيانات صُورية مُجرَّدة في نَماذج مجموعة نظريَّة. الرُّموز في مُبرهَنات النَّسَق الصُّوري قابلة للعدّ، مثل الأعداد الصحيحة المُوجبة. وليس مُفاجئاً أن نعثر على طريقة نربط بها عدداً قابلاً للعدِّ من الرُّموز المُجرّدة الخالية من المعنى بعدد معدود من الكِيانات المُجرّدة الخالية من المعنى في النَّماذِج. ولهذا السبب، لا يُمكن أنْ نفترض أنْ تكون أكسيومات المنطق الصُّوري، التي هي ليست سوى رُموز غير دالّة، ذات معنى إطلاقاً إلا إذا تمّت إعادة تأويل كُلّ الرُّموز. وهذا يعني أنّه لا يُمكنك أبداً أنْ تحصل على نظريَّة أكسيومية جُزئية بتأويل ثابت.

نُسجِّل أنَّ تثبيت تأويل عدد محدود من الرُّموز لا يكفي لضمان أنّه حتى هذه الرُّموز ستتلقّى التأويل الذي تعنيه. والسبب في ذلك أنّ تأويل الرُّموز المُتبقّية يُمكنه أن يُهيِّأ فيتفاعل مع تأويل الحُزمة الأولى من الرُّموز، ويُؤثّر عليها، ما دام "التأويل" و"المعنى" هنا لا يعنيان أكثر من ربط الرُّموز عبر دالّة رياضية بكِيانات في نَمُوذَج. والمغزى الذي يصل إليه كُوَايْنْ أنّ الرُّموز الاعتباطية في لُغَة صُورية لا يُمكنها أنْ تُؤوَّل بصورة دالّة إلا في شكل مُثبت نهائياً بوصفها كُلّاً في وقت واحد، ولا يُؤوَّل أحدُها أو عدد منها في زمن مُعيّن. هذا هو ما يُسمّى شُمولية المعنى، وهو من الركائز الكبرى التي تنبني عليها فَلْسَفة كُوَايْنْ.

قد يُظَنّ أنّ هذه النتيجة هامة بالنسبة للمناطقة الرياضيين ولكن يصعب أنْ تكون مُزلزِلةً للفَلْسَفة وللعلم ولمشاريع بشرية أُخرى. غير أنّ افتراضات الفَلْسَفة الصُّورية من صو1 إلى صو14 -التي تُكرِّس نظرة غير مُجسَّدة للُّغة وللمعنى وللفكر- تربط بشكل حتمي كُلّ المشاريع البشرية التي تستخدم الفكر أو اللُّغة بالمنطق الرياضي. إنّ هذه الافتراضات، التي تُحدِّد اللُّغة البشرية وكُلَّ التفكير العقلي انطلاقاً من المنطق الرياضي، تجعل تَبِعات مُبرهَنة لوفنهايم-سكولم تنسحب على كُلِّ اللُّغة والفكر البشريين، وبذلك تنسحب على أيِّ مشروع بشري، بدءاً بالفَلْسَفة.

التَّبِعاتُ مُهْوِلة. إنّها تتعارض كثيراً مع الفَلْسَفة التحليلية السابقة. فهي، أولاً، تُعارض فكرة فْريغهْ التي تقول إنّ المعنى عبارة عن تأويل مُثبَّت في كُلّ الأوضاع في كُلِّ اللُّغات بالنسبة لكُلِّ الأزمنة. بعبارة أُخرى، تُعارِض فكرةَ فْريغهْ المركزية التي تقول إنّ الألفاظ تستطيع، عبر معانيها الموضوعية، أنْ تنتقي إحالات فريدة إلى الأشياء في العالَم. إنّها تتعارض مع الفكرة التي تقول إنّ المنطق يعكس مرآوياً الطبيعةَ وأنّ المنطق الصحيح دليل صحيح إلى بنية العالَم. إنّها تُعارض رأي فتغنشتاين الأول الذي يقول إنّ المنطق الصُّوري يُقدِّم صُورة للواقع. ولكن هذه ليست سوى البداية. فالتَّبِعات أكبر من هذا.

التبعة 1

النسبية الأُنطولوجية: الأُنطولوجيات الفَلْسَفية نسبية بالنظر إلى الكيفية التي تُثبَّت بها الإحالة بالنسبة للُّغة بِرُمّتها.

إذا صَدَقَ مبدأُ "أنْ يكون [الشيء] هو أنْ يكون قيمةً لمُتغيّر"، وإذا لم يكنْ بالإمكان أنْ تُثبَّت قِيَمُ المُتغيِرات ما لم يكن تأويل اللُّغة الصُّورية بِرُمّتها مُثبَّتاً، فإنّ أُنطولوجية فيلسوف ما (ما يَعتبره موجوداً) نسبية بالنظر إلى تأويل لُغته بِرُمّتها (حيث تُسنَدُ لمُتغيّرات لُغته كلها إحالاتٌ). هذا الأمر يُخيف الفلاسفة بسبب اقتضاءاته الميتافيزيقية: إنّ الألفاظ وحتى القضايا، لا يُمكنها أنْ تُنسَخ واحدةً تِلْوَ الأُخرى فردياً في كِيانات العالَم أو حالاته.

ونتيجةً لذلك، استخلص كْوَايْنْ أنّه لا تُوجد طريقة موضوعية صحيحة، يُحدِّدها العالم في ذاته، تُمكّن فردياً من تحديد الإحالات لرُموز "لُغة" منطقية. بالنسبة لأيِّ مجموعة من الرُّموز في لُغة صُورية تسعى إلى أنْ تكون "عن" العالَم، لا تُوجد طريقة واحدة موضوعية "تَـنْحَـتُ العالَـمَ" لتُصَيِّرَه كِياناتٍ تُوافِقُ هذه الرُّموز.

التبعة 2

لا فَرْق بين ما هو تحليلي وما هو تأليفي.

إنّ الجُملة التحليلية في لُغة صُورية يُفترَض أنّها صادقة، لا بمُوجب وقائع

ترتبط بالعالم، وإنّما بمُوجب معاني الألفاظ في الجُملة فَحَسْب. ومن الأمثلة الكلاسيكية حالات من قَبيل "العُزّاب غير مُتزوّجين" أو "المُثلّث شكل ثُلاثي الأضلاع". وبالنظر إلى فَهْمنا العادي لمعاني الألفاظ في هاتين الجُملتين، نرى أنّهما قد تكونان صادقتين انطلاقاً من معاني هذه الألفاظ وحدها.

ولكن، افرضْ أنّ الفَلْسَفة الصُورية مُسلَّم بها، وأنّ المُعتقدات من صو1 إلى صو14 أعلاه تَندرج في منظور فَلْسَفي شامل. في هذه الحالة، تكون هاتان الجُملتان ("الخاضعتان لنَسق مُوحَّد" بشكل مُلائم أو موضوعي في "صورة منطقية") رُموزاً بدون معنى، مثل "(س) [ب (س) ـــ م (س)]" و "(س) [ت (س) د (س)]". المحمولات ب، م، ت، د، ليس لها معانٍ في ذاتها، وإنْ كنا نُريدها أنْ تعني ما نعنيه بـ"أعزب"، "مُتزوّج"، "مُثلّث"، "شكل ثلاثي الأضلاع". هذه الصياغات لا معنى لها إلا إذا أُسنِد إليها معنى-وليس إليها فَحَسْب، بل إلى اللُغة الصُورية بكاملها! وبذلك، كما يُشير كُوَايْنْ، لا يُمكنك الاقتصار على تثبيت تأويلات النَّمُوذَج النظري لكُلٍّ من ب، م، ت، د، وتكون مُتأكداً أنَّ هذه الصياغات ستكون صادقة بمُوجب هذه التأويلات وحدها. عليك تثبيت تأويلات كُلّ عبارة في اللُغة لكي تتأكّد. ولكن، ليست معاني (تأويلات النَّمُوذَج النظري) هذه الألفاظ وحدها هي التي تجعل الجُمل صادقة. إنّها معاني كُلّ عبارات اللُغة الصُورية. وبذلك لا يُمكن للجُمل أنْ تكون صادقة بالاقتصار على معاني الألفاظ الموجودة في هذه الجُملة وحدها. ومن هنا، لا وجود لجُمل تحليلية.

قد يبدو هذا مُزلزِلاً بدوره. لماذا علينا أن ننشغل حقاً بـأُمور غريبة يأتي بها الفلاسفة، من قَبيل الجُمل التحليلية؟ ورغم ذلك، يُمكننا أن نعرف لماذا ننشغل بذلك عندما ننظر في التبعة 3.

التبعة 3

لا يُمكن تأكيد أو عدم تأكيد جُزء من النظريَّة العلمية؛ إنّ ما يتمّ تأكيده، أو لا يتمّ تأكيده، هو النظريَّة ككُلّ.

بعبارة أُخرى، يُمكن تأكيد أو عدم تأكيد جُمل نظريَّة فردية (أو مجموعات منها) فقط انطلاقاً من دورها في النظريَّة بكاملها التي هي مُدمَجة فيها. يُسَمّى هذا

عُموماً أُطروحة كُوَايْنْ-دُوهِيمْ (وبْيِيرْ دُوهِيمْ Pierre Duhem (1861-1916) فيلسوف علم فرنسي تبنّى هذا التصوُّر).

تُعتبَر النظريَّة العلمية، في إطار الفَلْسَفة الصُّورية، مجموعة من الأكسيومات في الحساب المحمولي، ومعها التَّبِعات المنطقية لهذه الأكسيومات. إذا كنتَ فيلسوفاً صُورياً وسلّمتَ بمُعتقدات الفَلْسَفة الصُّورية، فإنّك ستُسلّم بأنّ النظريَّة العلمية عبارة عن مجموعة من الأكسيومات في لُغة صُورية. وبهذا تكون أُطروحة كواين-دوهيم تَبِعة لمُبرهنة لوفينهايم-سكولم ولشُمولية المعنى.

والسبب في ذلك كالتالي: إنّ الجُزء من النظريَّة العلمية عبارة عن مجموعة فرعية محدودة من الأكسيومات. وتأكيدها هو اكتشاف أنّها صادقة. يستلزم هذا أنّك تعرف ما تعنيه. ولكن معانيها لا يُمكن أنْ تُثبَّت؛ فتأويلاتها يُمكن أنْ تُبدّلها تأويلات أكسيومات إضافية. ولكن إذا لم تكن تأويلات هذه الأكسيومات مُثبَّتة، فإنّك لا تعرف إذّاك ما تعنيه الأكسيومات ولن تستطيع بالتأكيد أنْ تُؤكد أنّها صادقة. وبذلك، فالجُزء من النظريَّة لا يُمكن تأكيده.

يسري نفس الأمر على التفنيد، طبعاً. إذا لم تتمكّن من تثبيت معنى جُزء فرعي فَحَسْب من نظريَّة ما، فإنّك لا تستطيع أنْ تأتي بمثال مُضادّ لهذا الجُزء الفرعي. يُمكننا إضافة افتراضات مُساعدة (أكسيومات إضافية) لتغيير معاني الرُّموز في الأكسيومات السابقة وبذلك نَتَجَنَّبُ أيَّ مِثال مُضادّ مُفترَض. وحدها النظريَّة الكاملة ككُلّ لها أمثلة مُضادة. وبإيجاز، لا يُمكن أنْ تُوجد براهين ضدّ أو لصالح أجزاء من النظريَّة بمعزل عن النظريَّة ككُلّ.

يجب أنْ نتذكّر أنّ هذا التصوُّر الجذري، الذي يقول إنّه لا يُمكن تفنيد الجُزء من النظريَّة، يتوقّف على التسليم بالفَلْسَفة الصُّورية، ومعها الطابع الأكسيومي للنظريات العلمية. معنى هذا أنّ ذلك يتطلّب تصوُّراً غير مُجسَّد للُّغة وللفكر. إذا كان الفكر مُجسَّداً والمعنى مُثبَّتاً عبر التجسُّد، فإنّ مُعتقدات الفَلْسَفة الصُّورية، من صو1 إلى صو14، ستكون كاذبة، ومُبرهَنة لوفنهايم-سكولم غير واردة، وشُمولية المعنى لا يُمكن أنْ تنطبق، بما أنّ استلزاماتها كاذبة. وما دام الجيل الثاني من العلم المعرفي يتعارض مع الفَلْسَفة الصُّورية، فإنّه يتعارض بالضرورة مع شُمولية المعنى ومع أُطروحة كواين-دوهيم.

التبعة 4

الترجمة غيرُ محدَّدة.

إِفْرِضْ ثانيةً أنّنا قَبِلْنا بالفَلْسَفة الصُّورية وبشُمولية المعنى. ماذا سنعني بـ"الترجمة" في هذا السِّياق؟ قبل أنْ نحصل على "ترجمة"، علينا أن نتوفّر على الأقل على "لُغتين" دالّتين. تبعاً للفَلْسَفة الصُّورية، كُلُّ "لُغة" هي لُغة صُورية، تتكوَّن من رُموز لا معنى لها. ورُموز اللُّغات مُتباينة. ولكي نجعل كُلَّ "لُغة" صُورية "ذاتَ معنى"، علينا أن نُعطيها "تأويلاً"، أي أن نُسند الإحالات في إطار نَمُوذَج مجموعة نظريَّة للعالَم إلى رُموز اللُّغة. ولكُلّ لُغة صُورية -أيْ كُلّ مجموعة من الرُّموز غير الدالّة- إسناد مُختلف للإحالة، أيْ لها دالّة رياضية مُختلفة تُزاوج بين الرُّموز غير الدالّة وبين عناصر تنتمي إلى نَمُوذَج مجموعة نظريَّة.

طبقاً للفَلْسَفة الصُّورية، ستكون "الترجمة" الصحيحة من لُغة صُورية أ إلى لُغة صُورية ب إسناداً لكُلّ رمز من اللُّغة أ إلى رمز من اللُّغة ب، بحيث يكون لتأويل (أي إسناد إحالة إلى) كُلّ رَمز وكُلّ جُملة في اللُّغة أ نفس التأويل (نفس إسناد الإحالة) الذي تتوفّر عليه الرُّموز والجُملة المُقابلة في اللُّغة ب.

هل تستطيع "ترجمة" من هذا القَبيل أنْ تكون مُحدَّدة؟ أيْ، هل يُمكنك أنْ تعرف إنْ كانت هذه الترجمة صحيحة؟ يُشير كُوَايْنْ إلى أنّ الجواب بالنفي. إذا حاولتَ القيام بهذه الترجمة في نفس الوقت تقريباً، فإنّك لن تعرف إن كانت ترجمتك بعد ذلك صائبة، لأنّ تأويلاً لاحقاً (إسناداً للإحالة) بإمكانه أن يُغيِّر تأويلاً سابقاً. على الترجمة أنْ تكون "كُلّها في نفس الوقت" لنتأكّد إن كانت اللُّغات "تَنْحَتُ العالَمَ" بنفس الكيفية.

ولكن، حتى إنْ كانت الترجمة تتمّ في نفس الوقت، فإنّك لن تستطيع أنْ تعرف بيقين إن كُنتَ صائباً. ولكي تعرف معرفة اليقين، ينبغي توفّر إجراء مُحدَّد للتحقّق من ذلك، أيْ ينبغي توفّر بناء خوارزمي يجعلك تتحقّق إن كنتَ قد قُمتَ بالترجمة بشكل صحيح. ولكن أيّ بناء خوارزمي من هذا القَبيل عليه أن يُشغِّل زمنياً؛ عليه أن يتوفّر على نُقطة بداية ويجب أن يقوم بالتحقّق شيئاً فشيئاً. ورَغم

ذلك، لا يُمكن للبناء الخوارزمي في أيّ نقطة أن يجعلنا نُوقن أنّ تأويلات لاحقة لن تُغيّر تأويلات مُتحقَّقاً منها من قبل. وبما أنّ جُمل اللُّغة الصُّورية لا حصر لها، فإنّ البناء الخوارزمي لن يتمكّن أبداً من إنْهاء التحقّق في زمن نهائي. وعليه، ليس بإمكان أيّ بناء خوارزمي أن يتحقّق ما إن كانت "الترجمة" صحيحة؛ وبذلك فـ"الترجمة" غير مُحدَّدة.

اعتُبر هذا التصوُّر الكوايني "للترجمة" سارياً على رأيِ كُونْ Kuhn الذي يقول إنّ النظريات العلمية "غير قابلة للقياس" ("incommensurable"). فإذا كان من غير المُمكن أن "تُترجَم" لغةُ نظريَّة علمية إلى لُغة أُخرى، فإنّ النظريات ينبغي أنْ تكون غير قابلة للقياس ولا يُمكن أن يُنظر إليها على أنّها تُقدِّم مزاعمَ قابلة للمُقارَنة.

الاستخدام التقني للألفاظ عند كُوَايْن

تُعَدّ قراءة عمل كُوَايْنْ وعمل من ساروا على خُطاه تجربة غريبة. يُسلِّم بالنُّقط من صو1 إلى صو14 في الفَلْسَفة الصُّورية، وتُعتبر صادقة بصَدد اللُّغة البشرية الفعلية والفكر البشري الفعلي. وتُعامَل ألفاظٌ من قَبيل: لُغة، معنى، تأويل، ترجمة -وهي مُصطلحات تقنية في الفَلْسَفة الصُّورية- كما لو كانت هي الألفاظ العادية في اللُّغة، وكأنّها تنسحب بمعانيها العادية على أيّ لُغة طبيعية. وعلى نحو مُشابه، تُعامَل نَماذج المجموعة النظريَّة المُرتبطة بأوضاع العالَم كما لو كانت العالَمَ نفسَه، مع الكِيانات الرياضية المُجرّدة للنَّماذج المُخصَّصة لواقع موضوعي. ويُنظَر إلى خُلاصات كُوَايْنْ باعتبارها لا تنصبّ فقط على الأنسِقة الصُّورية للمناطقة الرياضيين، وإنما أيضاً على لُغتنا العادية، وفِكْرِنا وواقعنا وحقيقتنا.

يفترض كُوَايْنْ وآخرون صدقَ العديد من اقتضاءات الاستعارات والنظريات العامّية التي ترتكز عليها الفَلْسَفة الصُّورية والفَلْسَفة التحليلية. وهذا الفَهْم الاستعاري للفكر وللُّغة هو ما يجعل الفكر واللُّغة يبدوان غير مُتجسّدين ويجعل غالبية أجزاء الفَلْسَفة الصُّورية تبدو غير إشكالية. ولكن لو كانت اللُّغة والفكر مُتجسّدين، ولو كان الفكر استعارياً، فإنّ الفَلْسَفة الصُّورية، وكامل البنية التي

ترتكز عليها شُموليةُ المعنى، ستذهب أدراج الرياح. إنّها لا تنسحب على الفكر واللُّغة البشريين الواقعيين.

كُــوَايْن والعِــلم

ثمة تفرُّع في فَلْسَفة كُوايْنْ. إنّ الفَلْسَفة الصُّورية وشُمولية المعنى اللتين وصفناهما أعلاه رائجتان بشكل واسع ويشترك فيهما كُوايْنْ مع آخرين في التقليد الصُّوري. وبالنظر إلى شُمولية المعنى عند كُوايْنْ، والنسبية الأنطولوجية، وأُطروحة كواين–دُوهِيمْ، قد نعتقد أنّ كُوَايْنْ سيَعتبر بناءَ علم موضوعي دقيق وموثوق به أمراً مُستحيلاً. وقبل هذا، فشموليةُ المعنى لا تتحدّى إمكانَ النزعة التحققية في تيار الوضعية المنطقية فَحَسْب، بل تبدو أيضاً مُناقضة لنزعة بُوبَرْ Popper المَبنية على التفنيد.

كيف يتجنّب كُوَايْنْ شُمولية المعنى عنده عندما يصل إلى العلم؟ عليه إنجاز مجموعة من الافتراضات التي تُناهض بشكل كبير توجُّهَ شُمولية المعنى. أولاً، عليه أن يقبل ببعض المجموعات داخل "ما يُؤثِّث الكَوْنَ". والأنواع الطبيعية، بالنسبة لكُوَايْنْ، مجموعات تُوجد موضوعياً في العالم. "الأنواع يُمكن اعتبارها مجموعات، مُحدَّدة بعناصرها. غير أنّه ليست كُلُّ المجموعات أنواعاً" (ج2، كُوايْنْ 1969، 118). ويعطي مثال السمك (بدون الدلافين والحيتان) بوصفه يُشكّل نوعاً طبيعياً.

من مَهامّ العلم وَضْعُ الأنواع الطبيعية بشكل صحيح، أي مُطابقة المُتغيّرات في لُغة علمية صُورية للأنواع الطبيعية بالشكل الصحيح. ليس المُشكل هو العلم الطبيعي القريب؛ البيولوجيا، مثلاً. المُشكل هو كيف يُمكننا أن نتأكّد أنّنا أنجزنا العلم الطبيعي الصحيح. يقول الافتراض الثاني الكبير لكُوَايْنْ إنّ علم النفس السُّلوكي يُزوّدنا بالأدوات المُلائمة للإبستيمولوجيا. وهو ما يُسمّيه كُوَايْنْ "الإبستيمولوجيا المُطبَّعة". "إنّ الإبستيمولوجيا أو ما شابهها، مكانُها أنّها فَصْلٌ من علم النفس. إنّها تَدْرُسُ ظاهرةً طبيعية، أيْ موضوعاً بشرياً فيزيائياً. ويُمكننا الآن أن نستغلَّ بكُلِّ حرية علم النفس التجريبي" (ج2، كُوايْنْ 1969، 82–83).

إنّ علم النفس السُّلوكي مُسلَّم به لأنّه خارجي، وليس داخلياً-إنّه شأن يرتبط بالسُّلوك، وليس بالذِّهن.

ولكي يجعل كُوَايْنْ هذا الأمر مُمكناً، أضاف ثلاثة افتراضات إلى هذين الافتراضين. يقول افتراضه الثالث إنّ جُمل المُلاحظة القديمة في تيار الوضعية المنطقية يُمكن مُراجعتها بشكل مُلائم لإقصاء إسهام الوعي الداخلي بـ"مُعطيات الحِسّ". "إنّ ما يُعَدّ مُلاحظة الآن يُمكن توطيده انطلاقاً من تحفيز المُتقبِّلات الحِسّية، فنترك الوعي يقع حيث يقع" (ج2، كُوايْنْ 1969، 84). وقد اعتبَر تحفيزَ المُتقبِّلات الحِسّية موضوعياً، وخارجياً، ومُستقلاً عن التأويل، وبذلك فهو لا يُعاني من مشاكل التعويل على مُعطيات الحِسّ. "إنّ جُمل الملاحَظة هي حجر الزاوية في الدلالة... إنّها حيث المعنى أرْسَخُ. والجُمل الأعلى في النظريات ليس لها تَبِعات تجريبية قد تستدعيها... إنّ جُملة المُلاحظة، التي تقع على الهامش الحِسّي لجِذع العلم، هي الحاصل الأدنى القابل لأن يُتحقَّق منه؛ فهي لها محتوى تجريبي لها وحدها وتُجاهِرُ به" (ج2، كُوَايْنْ 1969، 89). ومثلما لاحظ العديد من النُّقاد، يُعارض ما يقوله عن وظيفة جُمل المُلاحظة بشكل مُباشر شُموليةَ المعنى عنده!

الافتراض الرابع عند كُوَايْنْ هو في الواقع مجموعة من الافتراضات المُتعالقة والمَبنية كلّها على وُجود مزعوم للتشابُهات الموضوعية بين الأشياء في العالم. يفترض أنّ ثَمّة تشابُهاً موضوعياً في العالم بين الأشياء التي تنتمي إلى نفس النوع، وأنّ الكائنات البشرية تتوفّر على قُدرات فِطرية لمُلاحظة التشابُهات بشكل أقلّ أو أكثر دِقّة، وأنّ علم النفس السُّلوكي بإمكانه اكتشاف هذه التشابُهات بطريقة موضوعية، وأنّ المنهج العلمي بإمكانه أنْ يصير في النهاية مُتطوّراً إلى درجة تُمكّنه من أن يُقرِّر أيّ التشابُهات المُدرَكة هي واقعية.

> إنّ أحكام التشابُه عند الشخص تتوقّف، وينبغي أنْ تتوقّف، على نظريته، وعلى مُعتقداته؛ ولكن التشابُه نفسه، ما تزعم هذه الأحكام أنّها أحكام له، يزعم أنّه علاقة موضوعية في العالَم. الموضوع لا يخصُّ نظريتنا التي تُنظِّر للعالَم، وإنّما نظريتنا للعالَم ذاته. هذا التصوُّر للتشابُه سيكون مقبولاً ويُقرّه الجميع... إذا قلت إنّ ثَمّة معياراً فِطرياً للتشابُه، فأنا أُقدّم حُكماً

> مُكثَّفاً يُمكن أن يُؤوَّل، ويُؤوِّل حقيقةً، انطلاقاً مما هو سلوكي... بين مفهوم فِطري للتشابُه أو لتباعُد الخصائص، وبين مفهوم علمي مُدقّق، نجد كُلَّ التدرّجات. وفي نهاية المطاف، فالعلوم تختلف عن الحِسِّ المُشترك في درجة الدِّقّة المنهجية فَحَسْب (ج2، كُوَايْنْ 1969، 135، 123، 129).

أما افتراض كُوَايْنْ الخامس -الذي يقول إنّ العلم يُنجَز بصورة صحيحة ككُلّ دفعة واحدة- فيقف مُباشَرةً في وجه أطروحة كواين-دوهيم. يقول كواين-دوهيم إنَّ النظريات لا يُمكن تأكيدها ككُلّ دفعة واحدة، بما أنّ الإحالة لا يُمكن تثبيتها ككُلّ دفعة واحدة. ولكن هذا، كما يفترض كُوَايْنْ، قد يتغلّب عليه علم النفس السُّلوكي.

> هكذا، وعلى عِدَّة جبهات، يُواصل الإنسان تقدّمه من التوحّش، والتخلّص من المفهوم المُلّوث القديم للتشابُه قطعة قطعة، ذرّة هنا وذرّة هناك. (ج2، كُوَايْنْ 1969، 135).

هذه الافتراضات السُّلوكية حول العلم فُرادية عند كُوَايْنْ. إنّها لا تتمتّع بقبول واسع، في حين أنّ شُمولية المعنى، المُستمَدّة مُباشرة من الفَلْسَفة الصُّورية ومن المنطق الرياضي، غَدَتْ التصوُّرَ المعيار عند الصُّوريين.

يستلزم برنامجُ كُوايْنْ لـ "الإبستيمولوجيا المُطبَّعة"، وهو ما يجب التذكير به، الفَلْسَفةَ الصُّورية وشُمولية المعنى، وكذا هذه الآراء بصَدد العلم. يكمن مشروع كُوايْنْ للإبستيمولوجيا المُطبَّعة في استخدام علم النفس السُّلوكي مع الفَلْسَفة الصُّورية للتوصّل إلى الأنواع الطبيعية الحقيقية التي يُسندها إلى العالَم. الإبستيمولوجيا المُطبَّعة، بوصفها صيغة من الفَلْسَفة الصُّورية والسُّلوكية، بعيدة جدّاً عن الفَلْسَفة المسؤولة تجريبياً التي نتصوّرها.

استخدام رورْتي لشُمولية المعنى

من بين من قبلوا بشُمولية المعنى ولكنهم رفضوا آراء كُوَايْنْ في العلم، رِيتشَارْد رُورْتِي. يتخلّى رُورْتِي، من خلال استعمال تصوُّر كُوَايْنْ لِلُّغة، وشُمولية

المعنى، والنسبية الأُنطولوجية، عن مُحاولة إظهار المعرفة المُؤسِّسة للعالَم. وبفعله ذاك، ينتقل إلى نسبية كاملة للمعنى. بالنسبة إليه، لا تُوجد وسيلة موضوعية لربط رُموز "اللُّغة" بكِيانات العالم الموضوعي. بدون "الإبستيمولوجيا المُطبَّعة" لكْوَايْنْ التي تُبرِّر المعنى بطريقة علمية موضوعية، يُصبح المعنى اعتباطياً، مُثبَّتاً بمُصادفات التاريخ ومُعرَّضاً دوماً لإعادة التأويل في المرحلة الأخيرة في هذا التاريخ.

تتوقّف نَقْلَةُ رُورْتِي بشكل حاسم على مظاهر الفَلْسَفة الصُّورية وعلى شُمولية المعنى. وتبعاً لذلك، عليه أنْ يعتبر الذِّهن واللُّغة غير مُجسَّدين. بدون مفهوم مُجسَّد للمعنى يُتيح لهذا الأخير أنْ يُحدَّد من خلال التجربة الجَسَدية، ينحصر اختيارُه في القبول التام بالنسبية، والمُصادفة (أو العرَضية) الكُلّية للتاريخ، ونظريَّة الانسجام الصدقي.

رَفَضَ رُورْتِي برنامجَ "تطبيع الإبستيمولوجيا"، الذي نحتاج إليه، كما توصّل إليه كْوَايْنْ، للربط بين "لُغة" صُورية وأنواع طبيعية في العالَم. والسبب في رفضه هذا البرنامج أنَّ علمَ النفس السُّلوكي، أو أيَّ علم نفس تجريبي، سيخضع بدوره لشُمولية المعنى. ومعنى هذا أنّه يستحيل تثبيت علم نفس سُلوكي صحيح أو أيّ علم نفس آخر. وبذلك لا يُمكن لعلم النفس أنْ يقوم بدور إصلاح شُمولية المعنى من أجل العلم. وهكذا يرى رُورْتِي بوضوح أنّ شُمولية كْوَايْنْ لا تتلاءم مع تعهُّد كْوَايْنْ بالأنواع الطبيعية وبالإبستيمولوجيا المُطبَّعة.

توصّل رُورْتِي إلى أنَّ فَلْسَفة كْوَايْنْ الصُّورية تقودنا، بدون وسائل تثبيت المعنى هاتِه، إلى تناقُض داخلي: إنّها تستلزم نظريَّةً توافُقية للصدق ولكنها، بسبب شُمولية المعنى، تقود إلى نظريَّة انسجامية للصدق. في غياب طريقة مُستقلة لتثبيت المعنى من خلال الدراسة الفعلية للعالَم وعلم النفس البشري التجريبي، تتبدَّد المُهمة الكلاسيكية للإبستيمولوجيا -وهي المعرفة اليقينية. ويَقبَل رُورْتِي بهذا الأمر باعتباره نوعاً من التطوّر.

ورغم ما يُمكن أنْ نشعر به إزاء خُلاصة رورْتِي النسبية حول المعرفة (نرفضها)، فقد وضع رُورْتِي أصبعَه على أمر صائب. إنَّ أساسَ كُلِّ الفَلْسَفة التحليلية والصُّورية، منذ فْريغهْ إلى الآن، أنَّ الجانب النفسي البشري غير وارد

بالنسبة للمعنى ولشروط الصدق. ومُجرّد إدراج الدراسة التجريبية للذِّهن البشري في الفَلْسَفة ووضعها قبل فَلْسَفة القَبْليات يُغيّر كُلَّ شيء.

إنّ رُورْتِي، باحتفاظه بشُمولية المعنى، يحتفظُ بالافتراضات الأساسية للفَلْسَفة التحليلية التي تحتاج إليها شُمولية المعنى حتى تكون لها دلالة. ولذلك وجب عليه استبعاد إمكان منح أيّ دور ذي امتياز للدراسة التجريبية للذِّهن. على الفَلْسَفة أنْ تظلّ قَبْلية، وقبل علم النفس بالنسبة له.

يُناقض رأيُنا جذرياً، بالطبع، رأيَ رُورْتِي وكُوَايْنْ كليهما، ما دام رأيُنا يرفض الأُسسَ التي بنيَ عليها مفهومُ شُمولية المعنى. إنَّ تجسُّدَ المعنى، كما يتطلَّبه الجيل الثاني من العلم المعرفي، يُمَوْقِع المعنى في الجَسَد وفي النَّسَق التصوُّري اللاواعي. وهذا لا يتفق مع مُرتكزات الفَلْسَفة التحليلية كلّها، التي لا يُمكن لشُمولية المعنى أنْ تقوم بدونها. يتعارض الجيل الثاني من العلم المعرفي مع رفض كُوَايْنْ للاوعي المعرفي والفكر المُجسَّد، أيْ التخصيص المُجسَّد للمعنى وللاستنتاج.

الجوانب الخاطئة في الفَلْسَفة التحليلية والصُّورية

تتعارض نتائج الجيل الثاني من العلم المعرفي بشكل مُباشر مع التقليدين الفَلْسَفيين التحليلي والصُّوري بخصوص هذه القضايا تحديداً التي تُعَدُّ محاورَ مركزية في هذا الكتاب: (1) تجسُّد التصوُّرات والذِّهن عامة؛ (2) اللاوعي المعرفي؛ (3) الفكر الاستعاري؛ (4) توقُّف الفَلْسَفة على الدراسة التجريبية للذِّهن ولِلُّغة.

التناقُضات واضحة جداً. لنأخذ التجسُّد. تنشأ الطبيعة العُمومية للمعنى اللُّغوي وتلك المظاهر في المعنى التي تُعَدُّ كَونيةً عبر الثقافات، من "مُشترَكات" أجسادنا وتجربتنا الجَسَدية والاجتماعية في العالَم. كان فْريغهْ مُخطئاً. فالجانب النفسي ليس ذاتياً خالصاً. من "مُشترَكات" أنسِقتنا البصرية وأنسِقتنا الحَركية تنشأ سِمات كَونية للعلاقات الفضائية (خُطاطات صُوَر). من قُدراتنا المُشتركة على الإدراك الجشطالتي وبرامجنا الحَركية، تنشأ تصوُّرات المُستوى القاعدي. من مخروطيات اللَّون المُشتركة في شبكيتنا ومُشترَكات هندستنا العَصبية لإبصار اللَّون، تنشأ مُشترَكات تصوُّرات اللَّون. إنَّ قُدرتنا المُشتركة على التفكير

الاستعاري تنشأ من الإسقاطات العَصبية من الجُزءين الحِسّي والحَركي لذهننا إلى مناطق أعلى في قشرة الدماغ مسؤولة عن التفكير المُجرَّد. تبرز كُلّيات استعارية لأنَّ تجربتنا في العالم تجعل بعض المجالات التصوُّرية مُتضافرة باطّراد في أدمغتنا، مما يسمح بإقامة ترابُطات فيما بينها. إنّ مُشترَكات أجسادنا، وأدمغتنا، وأذهاننا، وتجربتنا، تجعل الكثير من المعنى (وإن لم يكن كُلّه) عُمومياً.

لا وُجود لعالَـم فُريغي مُجرّدٍ للمعاني غير المُجسَّدة، ولا وُجود لعلاقات باطنية بين هذه المعاني الـمفترَضة والأشياء والمَقُولات في عالَم ذهني مُستقل مُفترَض. لا تعمل أذهاننا وأدمغتنا باستخدامها لرُموز صُورية مُجرّدة يُسنَد إليها معنى بواسطة تعالُقات تصلها بعالم يُدَّعى أنّه مُستقلّ عن الذّهن يأتي بالمَقُولات والماهياتُ مَبنيةٌ فيه. إنّ الجَسَد والدماغ هما حيث تنشأ المعاني في تفاعُلاتنا وعبر تفاعُلاتنا مع المُحيط ومع الناس الآخرين.

ليس صحيحاً أنَّ الفكرَ كلَّه واعٍ، وأنّه باستطاعتنا أنْ نَعرفه كُليّاً عبر التأمّل الفَلْسَفي القَبْلي. إنَّ غالبية فكرنا لاواعٍ، ولا بُدَّ من البحث التجريبي لفهم طبيعته.

أخيراً، إنَّ وُجود التصوُّرات الاستعارية والفكر الاستعاري لا يـتفق مع الـمنظورين التحليلي والصُّوري، حيث كُلّ التصوُّرات يجب أنْ تكون حَرْفية، ومُحدَّدة من خلال علاقة موضوعية خالصة إما بين معانٍ فريغية أو رُموز مُجرّدة، وبين عالـم مُستقل عن الذِّهن. الاستعارات نِتاجٌ للجسد، والدماغ، والذِّهن، والتجربة. وهي مُنتشرة في فكرنا اليومي وفي الفَلْسَفة نفسها. ولا يُمكنها أنْ تحصل على معناها إلا عَبر التجربة المُجسَّدة.

إذا كان أيُّ تحليل من تحاليل الاستعارة الواردة في الفصول من 10 إلى 20 أعلاه، تحليلاً صحيحاً، فإنّ الأُطروحات المركزية للفَلْسَفة التحليلية والصُّورية لا يُمكن أنْ تكون كذلك، ذلك أنَّ الفَلْسَفة التحليلية عليها أنْ تُنكر بالضرورة وُجود الاستعارة التصوُّرية.

اللُّغة والفَلْسَفة ما بعد البنيوية

ترتكز الفَلْسَفة ما بعد البنيوية، إلى حدٍّ بعيد، على المزاعم الأربعة المُرتبطة بطبيعة اللُّغة:



1 - الاعتباطية التامة للدليل اللُّغوي؛ أيْ الاعتباطية المُطلقة للعلاقة الثُّنائية بين الدالّ (الدلائل) والمدلول (التصوُّرات).

2 - موضع المعنى يُوجد في أنسِقة تقابُلات ثُنائية فيما بين دوالّ حرة عائمة (free-floating signifiers) (المُبايَنة différance).

3 - العَرَضية التاريخية الخالصة للمعنى.

4 - النسبية القوية للتصوّرات.

لقد أظهرت اللّسانيات المعرفية وفروع أُخرى من العلم المعرفي أنّ كُلّاً هذه الآراء حول طبيعة اللُّغة غير صحيحة تجريبياً. ولننظُرْ الآن إلى كُلِّ واحد من هذه المزاعم على حِدَة.

عدم اعتباطية الدليل

ينبني مذهب اعتباطية الدليل اللُّغوي على ثُنائية خاطئة بين التنبُّؤية والاعتباطية: إنّ أيَّ زَوْجِ صُورة-معنى لا يُتنبأ به انطلاقاً من قاعدة عامة هو زوج اعتباطي. غير أنَّ غالبيةَ اللُّغة ليست اعتباطية تماماً ولا تنبُّؤية تماماً، وإنّما "مُبرَّرة" بدرجة مُعيّنة. لِنأخذْ مثالاً بسيطاً جدّاً من التبرير-وهو الصرف الاشتقاقي. يتكوَّن اللفظ "refrigerator" (="ثلّاجة") من المُورفيمات التالية: re-frig-er-at-or. ولكُلِّ مورفيم معنى. لو كان معنى الكُلّ ناتجاً ببساطة عن معاني الأجزاء لكان لفظ "refrigerator" يعني شيئاً يجعل الأشياء باردة ثانيةً. وليس هذا هو المعنى بالضبط؛ فالثلّاجات هي أكثر من ذلك وأقلّ منه. ولكن معنى اللفظ ليس اعتباطياً بالنظر إلى معنى المورفيمات. فمعاني المورفيمات في كُلّ لفظ تُبرّر معنى اللفظ ككُلّ. سيكون غريباً جدّاً أنْ نُسمّي الحاسوبَ ثلاجةً والثلاجةَ حاسوباً. وعلى العُموم، جُلُّ الألفاظ ذات الصرف الاشتقاقي حالاتٌ يكون فيها معنى اللفظ مُبرَّراً، ولكن غير مُتنبَّأ به، انطلاقاً من معاني أجزائه. إنَّ معنيي الجُزءين "re-" و"frig-"، مثلاً، قد يكونان اعتباطيين رغم ذلك. ولكن، بالنظر إلى هذه الاعتباطية، يُعَدّ معنى "refrigerator" مُبرَّراً، وليس اعتباطياً. هذه هي الوضعية العادية. يُوجد بعض الاعتباط. ولكن، بالنظر إلى ذلك، ما نعثُر عليه في الغالب ليس هو الاعتباطية التامة، وإنما التبرير.

كُلُّ التعابير الاستعارية التواضُعية عبارة عن حالات مُبرَّرة. فألفاظ من قَبيل "انجذاب"، و"كهرباء"، و"مغناطيس"، كما تُستخدَم في الحديث عن علاقة حُبّ، ليست ألفاظاً اعتباطية. إنّها مُبرَّرة بمعاني الألفاظ في المجال المصدر، وهو مجال القُوة الفيزيائية، إضافة إلى الاستعارة التصوُّرية العامة: **الحُبّ قُوة فيزيائية**. كُلُّ هذه المعاني الاستعارية للألفاظ ليست اعتباطية؛ إنّها مُبرَّرة. إنّها ليست مُتنبَّأً بها، لأنّه لا يُمكن للمرء أن يتنبّأ بأنّ لفظاً ما في مجال مصدر ما سيكون أو لن يكون استعارياً. ولكن، إذا كان لِلفظٍ في مجال مصدر معنى استعاري، مُخصَّص بواسطة استعارة تصوُّرية موجودة قبلاً، فإنّ هذا المعنى لن يكون اعتباطياً، وإنّما مُبرَّراً. وعلى العُموم، المعاني المركزية للألفاظ اعتباطية؛ والمعاني غير المركزية مُبرَّرة، ومُتنبَّأً بها نادراً. وما دام أنّ هناك معانيَ لامركزية أكثر بكثير من المعاني المركزية للألفاظ، فإنّ هُناك تبريراً في اللُّغة أكثر من الاعتباطية.

وتُعَدّ الأيقونية شكلاً آخر من الاعتباطية. خذْ، مثلاً، جملة "غادر خالد سريره ولبس حذاءه". تُفهَم هذه الجملة عادة على أنّها تعني أنّ خالداً غادر أولاً السرير وبعد ذلك لبس حذاءه، وليس العكس. في جُمل من هذا القَبيل، يُفيد ترتيبُ الجمل ترتيباً للأعمال التي أُنجِزَت.

يتحكَّم مبدأ أيقوني آخر في رُتبة الصفات في اللُّغة الإنكليزية: في المُركَّب الاسمي، تكون الخصائصُ الأشدّ التصاقاً بالموضوع الذي يُشير إليه رأس الاسم (رأس المَقُولة) أقرب إلى الرأس الاسم. وهكذا نقول:

The beautiful big old red wooden house

البيت الخشبي الأحمر القديم الكبير الجميل

ولا نقول:

**The red wooden beautiful old big house*

البيت الكبير القديم الجميل الخشبي الأحمر

أو:

**The wooden red old big beautiful house*

البيت الجميل الكبير القديم الأحمر الخشبي

فالصفة "wooden" (خشبي) هي الأقرب إلى الرأس الاسم ("house" (بيت)) بما أنّها تُشير إلى المادة التي صُنِعَ منها، وهي الأشدّ مُلازَمة للبيت. والصفة "beautiful" (جميل) تأتي أولاً لأنّها ذاتية خالصة. والصفة "old" (قديم) ليست مُلازمة للبيت (فالبيت لم يكن في البدء قديماً) ولا هي ذاتية خالصة؛ إنّها بالأحرى نسبية بالنظر إلى معيار مُعيّن للأعمار. وبذلك تَرِد أقرب إلى الرأس الاسم من الصفة "beautiful" وأبعد عنه من الصفة "wooden". أما الصفة "red" (أحمر) فليست مُلازمة تماماً للبيت (إذ يُمكنك أنْ تعيد صباغته)، ولكنها مُلازمة له أكثر من الصفة "old"، التي تتوقّف أساساً على زمن التلفّظ بالنظر إلى الزَّمن الذي بنيَ فيه البيت. والصفة "big" (كبير)، التي تُعتبر خاصّية فيزيائية، أقلّ ذاتية من "beautiful"، ولكنها أكثر ذاتية من "old"، ذلك أنّ المعيار الذي تُقاس عليه الصفة "big" أكثر ذاتية من معيار الصفة "old". (ولأجل نقاش عام حول الأيقونية، انظر أ8، هايمان Haiman 1980؛ أ3، تُوبْ 1997).

المُبايَنة

لِنَنْظُر إلى مذهب المُبايَنة، الذي يرى أنّ موضوع المعنى يقع في أنسِقة تقابُلات ثُنائية بين دوالّ حرّة عائمة. تقول الفكرة إنَّ الدلائلَ ترِد في أزواج (أ، ب). وكلُّ دليل اعتباطي، ولكن كُلّ زوج ينبغي أن يُؤوَّل باعتباره مُقابِلاً ضِدّياً. وهكذا، إذا أُوِّل أ بوصفه ذكَراً، وجب أنْ يُؤوَّل ب بوصفه أنثى؛ إذا كان أ سعيداً، كان ب شقياً، وهكذا. ومُوافَقةً لهذا، إذا أُوِّلَ ب بوصفه ذكراً، وجب تأويل أ بوصفه أنثى؛ إذا كان ب سعيداً، فإنّ أ شقي. إنَّ نَسق التصوُّرات ليس سوى نَسق من الدلائل من هذا النوع، أي مجموعة من التقابُلات النَّسَقيَّة، ولكن بدون معنى مُثبَّت. وما "يعنيه" الدليل هو مجموع الاختلافات والتبايُنات بينه وبين الدلائل الأُخرى. المعنى لا يُعطى مُباشَرةً، إنّه يُعطى عبر هذه التقابُلات فَحَسْب.

وعِلاوة على هذا، لا وُجود لشيء يتّصل بالعالَم أو بالناس يُثبِّت هذه التأويلات. واعتباراً لمُسلَّمة اعتباطية الدليل، يُمكن أنْ يُؤوَّل كأيّ تقابُل ضِدّي. ولهذا السبب، يُمكن لأيّ تأويل، وليكن تأويل أ باعتباره سعيداً وب باعتباره

شقياً، أن يحصل أيضاً على قراءة ساخرة بقَلْب التأويلين، فيكون أ شقياً وب سعيداً. وبذلك تكون القراءات الساخرة طبيعية، ومُلازمة لسَيرُورة التأويل ذاتها.

النسبية

تزعُم النسبية أنّه لا وجود لكُلّيات دلالية. وفي الواقع، فهي تزعم أنّ الأنسِقة التصوُّرية -أنسِقة التأويل التي تتنوّع من لُغة إلى لُغة- غير قابلة للقياس. المعنى مُختلف ببساطة في كُلّ لُغة وفي كُلّ ثقافة، لأنّ مُوافقة دالّ لُغةٍ من اللُّغات للشيء المدلول عليه أمرٌ اعتباطي. ولذلك، فالترجمة مُستحيلة. والأهداف التقليدية للأنثروبولوجيا الثقافية هي بذلك مُستحيلة أيضاً، بما أنّ شخصاً ينتمي إلى ثقافة مُعيّنة قد لا يتمكّن من فَهم النَّسَق التصوُّري لثقافة أُخرى. وأفضل ما يُمكن أنْ تقوم به أنْ تصف فَهْمَك لما يحصل في هذه الثقافة.

العرَضية

إنّ العرَضية التاريخية للمعنى ناتجة عن عدم قابلية القياس وانعدام الكُلّيات. المعنى يتغيّر عبر الزَّمن. والنتيجةُ أَنسِقةٌ تصوُّرية مُختلفة وجديدة بمعانٍ تتوقّف على ظروف تاريخية. ولذلك يُعَدّ فَهْمُ مرحلة سابقة في تاريخ ثقافة أحدهم مُستحيلاً استحالةَ فهْمِ ثقافةٍ أُخرى. والمُؤرخون لا يُمكنهم، في أحسن الأحوال، إلا تأويل التاريخ من منظورهم، بِناء على نَسقهم التصوُّري. ولهذا السبب، لا يُمكن أنْ يكون للعلم منظور يحظى بالامتياز. بما أنّ العلمَ يستخدم لُغة ونَسقاً من التصوُّرات، فإنّ لُغة العلم بدورها عبارة عن فَرْضٍ اعتباطي لنَسق الدليل على العالَم. وقد نشأت، بصورة طبيعية، نظرياتٌ علمية مُتباينة لها لُغات مُختلفة وهي غير قابلة للقياس. ولا تحظى أيٌّ منها بالامتياز، ولا يُوجد سبب يدعو إلى قبول إحداها ورفض الأُخرى.

صِلاتُ بِرُوزتي وبالشمولية

ينبغي أنْ نعرف بوضوح أنّ التصوُّرات ما بعد البنيوية تتضمّن تشابُهات مع الصيغة التي اقترحها رُورْتي لشُمولية المعنى عند كُوايْنْ. ورغم أنّ كُوايْنْ، شأنه شأن باقي فلاسفة الفَلْسَفة التحليلية، ليس مُرتبطاً بمذهب المُبايَنة، فإنّ آراءه في

اعتباطية الدليل، والنسبية، والعَرَضية، مُتوازية. الدلائل الاعتباطية لما بعد البنيوية شبيهة بالرُّموز الصُّورية الاعتباطية غير المُؤوَّلة في الفَلْسَفة التحليلية لكُوَايْنْ. ومزاعم النسبية، واستحالة الترجمة، وعرَضية المعنى، تُشبه هذا بدورها.

يُشكِّل مذهبُ الدّالّ الحرّ العائم رصداً غير مُجسَّد للمعنى، كما هو الأمر عند رورتي وكُوَايْنْ. إذا كان المعنى مُجسَّداً في جِسْنا، فإنّه لن يكون اعتباطياً كُلّياً. وعِلاوة على هذا، فإنّ مذهب اعتباطية الدليل، كما سجّلنا أعلاه، يتعارض مع تحليلنا للاستعارات التصوُّرية، التي تسند معانيَ غير اعتباطية للدلائل. إنّ النظريَّة ما بعد البنيوية للمعنى تتعارض جوهرياً مع كُلِّ ما توصّل إليه الجيل الثاني من العلم المعرفي.

بَيْد أنَّ ثمّة موقعاً واحداً تُؤكِّد فيه النظريَّة ما بعد البنيوية للمعنى من قِبَل العلم المعرفي، وهو موقع ذو أهمية. من النتائج التجريبية التي توصّل إليها الجيل الثاني من العلم المعرفي أنّ المعنى يتغيّر عبر الزّمن ويختلف عبر الثقافات بطُرق دالّة، ولكنه لا يختلف كُلّياً وبصورة مُطلقة. الكُلّيات والمعاني مُنتشرة عبر الثقافات، ولكن ثَمّة أيضاً نسبية دالّة.

إضافة إلى هذا، تتعارض نظريَّة المعنى ما بعد البنيوية حتى مع وجود العلم المعرفي، أو أيّ علم. بما أنّ أيَّ علم يُقدِّم افتراضات، فإنَّ هذه الافتراضات، كما يُزعَم، تُبطِل الوضع الامتيازي للعلم. فهو بُرهان بالنظر إلى هذه الافتراضات فَحَسْب. والبرهان، كما يُزعَم، ليس له وضع امتيازي. فهو بُرهان بالنظر إلى هذه الافتراضات فَحَسْب. وعليه، فإنّ ما بعد البنيويين ينظرون إلى العلم بوصفه حكاية اعتباطية لا غير، من بين حكايات أُخرى، دون أن يُعطوه وضعاً امتيازياً.

المناهج المُتقاطعة

لا يَأخُذ هذا التصوُّرُ للعلم بعَيْن الاعتبار طبيعة الافتراضات الثاوية وراء العلم، ولا استخدامَ المناهج المُتقاطعة. إنّ استخدام البراهين المُتقاطعة التي يتمّ التوصُّل إليها عبر مناهج مُتباينة، هو الذي يَقِي العلمَ من أن يكون حكاية اعتباطية لا غير. وكما رأينا آنفاً، ليست افتراضات الجيل الثاني من العلم المعرفي افتراضات تخصّ النتائج والحصيلة، وإنّما تخصّ المنهج. وعِلاوة على ذلك،

لا يستخدم العلم المعرفي منهجاً واحداً فقط، وإنّما العديد من المناهج المُختلفة، ولكُلٍّ منها افتراضاته المنهجية المُختلفة. فالبُرهان الآتي من علم النفس المعرفي، مثلاً، يستخدم ما يُقارب دزينة من المناهج المُختلفة. وتَستخدم دراسةُ التعميمات على نَماذج الاستنتاج منهجاً آخر؛ مثلما تفعل دراسة التعميمات على التعدّد الدلالي، ومثلما تفعل دراسة التعميمات على التغيّرات الدلالية التاريخية. بقدر ما تتنوّع المناهج ذات الافتراضات المُتباينة التي عليها أنْ تتقاطع، بقَدْر ما يَقِلُّ احتمالُ أنْ تُحدِّد الافتراضاتُ النتائجَ بصورة مُسبقة. عندما تتجمّع المناهج المُتقاطعة التي تُراكم البراهينَ، يصير احتمالُ أن يعكس "البُرهانُ" الافتراضات احتمالاً صغيراً إلى حدِّ التلاشي.

فَلْسَفة مُجسَّدة للُّغة

بدأت فَلْسَفة اللُّغة بداية سيئة مع فْريغهْ ومع الحركات ما بعد البنيوية. لقد أهمَلت برامجُ الفَلْسَفة التحليلية وما بعد البنيوية بِرُمّتها، كُلَّ ما اكتشفه الجيل الثاني من العلم المعرفي بصدد الذِّهن، والمعنى، واللُّغة؛ وهي بذلك تتعارض جوهرياً مع هذه الاكتشافات. لقد قاد التصوُّرُ الضيّق جدّاً لعلم النفس فْريغهْ إلى الاعتقاد بأنّ الجانب النفسي ليس سوى مظهر ذاتي وفُرادي ولا يُمكنه أن يُؤدّي إلى ما هو عُمومي أو كُلّي. وقد أدّى به نزوعُه المُتطرّف المُضادّ لما هو نفسي إلى إنكار أيِّ دور لمظاهر الجَسَد والخيال في المعنى. لقد تجاهل فْريغهْ إمكان أن يُنشئ الجَسَدُ المعنى بكيفية بين-ذاتية وأنْ يكون بإمكان آليات تخييلية، مثل الاستعارة، الحفاظ على الاستنتاج، فتكون بذلك مركزية في العقل والتفكير.

إذا كان فْريغهْ قد سعى نحو كُلّيات معنى مُطلقة وغير مُرتبطة بزمن، فقد أدرك الفلاسفة ما بعد البنيويين، صائبين، أنّ الأنسِقة التصوُّرية تغيّرت كثيراً عبر الزّمن، وأنّها تتنوّع عبر الثقافات بأشكال دالّة. غير أنّهم ذهبوا نحو النقيض الأقصى، إذ افترضوا أنّ أيَّ رصد للمعنى غير خاضع للزَّمن وكُلّي، سيكون رصداً اعتباطياً ومُتغيِّراً باستمرار. وقد وجدوا في لِسانيات دو سوسير، كما تمّ رسمُها شعبياً، تصوُّراً للمعنى يُوافق هذا الرصد. وهذا التصوُّر تجاهَل أيضاً دورَ تجسُّد المعنى. إنّه يتجاهل كذلك إمكان تأسيس الاستعارات بناء على الجَسَد وتقييدها بالتجربة. لأنّهم رفضوا العلم بوصفه ليس سوى حكاية اعتباطية، لم يكنْ

بإمكانهم أنْ يجعلوا الدراسات التجريبية للذِّهن ولِلّغة تَرُدّ نقدياً على افتراضاتهم الفَلْسَفية القبْلية.

في الحالتين معاً، نرى عدم التلاؤُم الحاصل بين تنظير فَلْسَفي قَبْلي وبين النتائج التجريبية حول الذِّهن واللُّغة. لو بدأنا، على عكس هذا، بفَلْسَفة مسؤولة تجريبياً -فَلْسَفة تستند إلى أوسع قَدْر من البراهين المُتقاطعة- لَدعانا الطابعُ المُجسَّد والتخييلي للذِّهن إلا إلى إعادة التفكير في فَلْسَفة اللُّغة منذ نشأتها.

22

فَلْسَفة تشومسكي
واللِّسانيات المعرفية

موضوع هذا الكتاب أساساً هو الصراع بين فَلْسَفة القبْليات والنتائج التجريبية في العلم المعرفي. ويظهر هذا الصراع بشكل بارز في اللِّسانيات. اللِّسانيات المعاصرة علم مُشبَع فَلْسَفياً. والكثير من مُؤسسيه والمُشتغلين فيه المعروفين تدرّبوا في فَلْسَفة اللُّغة العادية، أو في الفَلْسَفة الصُّورية، أو في المنطق الصُّوري، أو في شكل يُؤلِّف بين هذه الأشكال. آخرون عديدون، هضموا، عبر مسيرتهم الجامعية، افتراضات فَلْسَفية هامة من هذه المباحث ومن تقاليد أُخرى.

وجدت الافتراضات المُقدَّمة في هذه الفَلْسَفات طريقَها إلى النظريات اللِّسانية المعاصرة. وكانت النتيجة، في اعتقادنا، نُشوبَ صِدامٍ بين اللِّسانيات التجريبية وبين افتراضات فَلْسَفية قَبْلية، تمّ تبنّيها، عن معرفة أو عن عدم معرفة، من قِبَل بعض المُنظِّرين اللِّسانيين. إنّه لمن الحيوي جدّاً بالنسبة لِلِّسانيين أنْ يعُوا بالآثار التي كانت للنظريات الفَلْسَفية على اللِّسانيات. والأهمُّ من هذا أنّه يجب أنْ نعرف كيف تُحدِّد الافتراضات الفَلْسَفية النتائج التي يـأتي بها اللِّسانيون باعتبارها نتائج تجريبية. إضافة إلى ذلك، ثَمّة سؤال جوهري يجب طرحه: هل يُمكن أنْ تخلو نظريّة لسانية بشكل كافٍ من الافتراضات القَبْلية القوية فلا تكون خُلاصاتها مُحدَّدة بشكل مُسبق؟

ربما كان أهمُّ منظِّر لساني دقيق فَلْسَفياً في عصرنا هو نعوم تشومسكي. فقد كتب بتفصيل كبير إرثَه الديكارتي، هو المُتضلِّع في التقليد التحليلي، وخاصة التيار الصُّوري. وبسبب الأثر العميق والبعيد المدى لنظريته اللُّغوية على اللِّسانيات المُعاصرة، وجب فحص الافتراضات الفَلْسَفية التي تنبني عليها نظريته. سنعرض، أولاً، كيف تُحدِّد افتراضاتُه الفَلْسَفية ما يَعتبرُه موضوعاً للِّسانيات. وثانياً، سنُقيِّم نظريته في ضوء البحث التجريبي في اللُّغة والذِّهن.

لسانيات تشومسكي

يُمثّل تصوّر تشومسكي لِلّسانيات دمجاً لبعض البرامج الفَلْسَفية السابقة عليه. لقد مزج تشومسكي أجزاء من الفَلْسَفة الديكارتية بأجزاء من الفَلْسَفة الصُّورية لِيُشكّل منظوراً فَلْسَفياً ظلّ مستمراً خلال مسيرته العلمية، رغم التغيّرات القُصوى التي لحقت بنظرياته اللّسانية. لقد كانت نظريته الأولى للنَّحو التحويلي إعادة تأويل لِلِسانيات أستاذه، زِليغْ هاريس Zellig Harris، وقد أدمَج مع مرور السنوات عناصر إضافية من لِسانيات هاريس، ومن أفكار رومان يَاكُبْسُونْ Roman Jakobson، وجون روس John Ross، وجيمس مكاولي James McCawley، وبول بوستال Paul Postal، وجورج لايكوف، وآخرين كانت له معهم خلافات جوهرية.

لفَهْم لِسانيات تشومسكي، ينبغي الاعتراف بأنّ افتراضاته الفَلْسَفية ذات سُلطة عُليا. فهي يُسلَّم بها دوماً ولا تخضع للمساءلة. إنّ لِسانيات تشومسكي عبارة عن مشروع فَلْسَفي في إطار فَلْسَفة ديكارتية-صُورية هجينة. ويُمكن أن نقف على ذلك بشكل أوضح إذا نظرنا في تفاصيل ما تبنّاه تشومسكي من فَلْسَفة سابقة.

ترتكز نظرة تشومسكي لِلُّغة على تصوّر ديكارتي للذِّهن، وقد ناقش هذا التصوُّر بوضوح في كتابه **اللِّسانيات الديكارتية** (ج2، تشومسكي 1966). ولنُذكِّر بإيجاز ببعض المُكوّنات الأساسية في تصوُّر ديكارت للذِّهن والعقل التي تملَّكها تشومسكي وتبنّاها:

1. فصل الذِّهن عن الجَسَد. زعم ديكارت أنَّ الذِّهن -موضع العقل، والفكر، واللُّغة- مُختلف أُنطولوجياً في النوع عن الجَسَد. لسنا بحاجة، ولا يجب علينا، أنْ ننظر إلى الجَسَد إذا أردنا إقامة رصد للأعمال المُستقلة التي يقوم بها الذِّهن.

2. العقل المُتعالي المُستقل. العقل قُدرة للذِّهن، وليس للجسد. العقل مُستقل. إنّه يعمل بقواعده ومبادئه الخاصة، في استقلال عن كُلِّ ما هو جسدي، كالإحساس أو العاطفة أو الخيال أو الإدراك أو القُدرات الحَركية.

3. الماهيات. يتضمّن كلُّ نوعٍ شيءٍ ماهيةً تجعل منه هذا النوع من الشيء.

4. تُحدِّد العقلانيةُ الطبيعةَ البشرية. ثَمّة طبيعة بشرية كُلّية، وهي ماهية تشترك فيها كُلُّ الكائنات البشرية لا غير. ما يجعل الكائنات البشرية بشرية -الأشياء الوحيدة التي تجعل هذه الكائنات بشرية وتُحدّد طبيعتَها المُميِّزة- قُدرتُها على التفكير العقلي وعلى استخدام اللُّغة (انظر ديكارت، خطاب حول المنهج، 6).

5. الرياضيات عقل مثالي. اعتبر ديكارت الرياضيات الشكلَ المثالي للعقل البشري. وبذلك، فالعقل البشري الصحيح ينبغي أنْ يكون جوهرياً مثل العقل الرياضي (انظر ديكارت، قواعد في توجيه الذِّهن، القاعدة 4).

6. العقل صُوري. القُدرة على التفكير (إعمال العقل) هي القُدرة على مُعالجة التمثيلات وفق قواعد صُورية تُبَنيِن هذه الرُّموز الذِّهنية وتربط فيما بينها. والمنطق هو نواة وماهية هذه القُدرة العقلية؛ والرياضيات، كما يقول ديكارت، هي الصيغة المثالية للفكر/التفكير، لأنّها علم الصورة الخالص.

7. الفكرُ لغة. يُصوِّر ديكارت (في رسالته إلى ميرْسينْ؛ انظر الفصل 19) الفكرَ استعارياً بوصفه لُغة، والأفكارُ المُركّبة تتكوّن من أفكار بسيطة، مثلما تُركَّب الجملُ من الألفاظ. وهكذا يُتيح العقلُ الكُلّي إمكانَ اللُّغة الكُلّية، التي سيكون لها بالطبع نَحو كُلّي. واللُّغة بدورها ستكون رياضية، وبالتالي صُورية خالصة.

8. الأفكار الفِطرية. بيّن ديكارت أنّ الذِّهن زرع الله فيه بعض الأفكار والتصوُّرات والقواعد الصُّورية التي اعتقد أنّها لا يُمكن أنْ تكون قد اكتُسِبَت عبر التجربة (رسالة إلى ميرْسينْ، يوليوز 23، 1641). هذه البنيات القَبْلية تمنحنا إياها طبيعةُ الذِّهن والعقل، وبذلك تمتلكها كُلُّ الكائنات العاقلة. ووفق استعارة اللُّغة فكر، أيضاً، تُعتبر اللُّغةُ فطرية.

9. منهجية الاستبطان. إذا تأمّلنا أفكارنا والعمليات التي تقوم بها أذهاننا، بعناية ودِقّة، يُمكن أن نتوصّل إلى فهم الذِّهن على نحو مضبوط وبيقين مُطلق. ولا حاجة إلى الدراسة التجريبية.

التصوُّر الديكارتي للُّغة عند تشومسكي

إنّ العقل، الذي يجعل منّا كائنات بشرية، هو عند ديكارت شبيه باللُّغة. اللُّغة تتخذ عند تشومسكي الدَّور الذي يتخذه العقل في فَلْسَفة ديكارت؛ أيْ أنّ اللُّغة تغدو الماهيةَ التي تُحدِّد ما يُعتبَر بشرياً. اللُّغة رياضية في طبيعتها، وبما أنّ الرياضيات صُورية خالصة، فإنّ اللُّغة، بالنسبة لتشومسكي، صُورية خالصة. واللُّغة كُلّية وفِطرية أيضاً، إنّها قُدرة مُستقلّة للذِّهن، وليس لها أيُّ ارتباط بالأشياء في العالَم الخَارجي. اللُّغة ينبغي أنْ تكون لها أيضاً ماهية، وهو ما يجعل من اللُّغة ما هي عليه، ويُعَدّ مُلازِماً لها. هذه الماهية تُسمّى "النَّحو الكُلّي"؛ وهي ذات طابع رياضي وصُوري خالص. واللُّغة لا تنشأ ممّا هو جسدي، ويُمكن دراستها بصورة كافية انطلاقاً من مناهج استبطانية. ولا تزيدنا دراسة الدماغ والجَسَد نفاذاً إلى اللُّغة.

هذه المُعتقدات الأساسية لِلسانيات تشومسكي مُستمَدّة بشكل مُباشر من ديكارت. والمُعتقدات الديكارتية الكبرى الوحيدة التي رفضها تشومسكي هي وجود مادة ذهنية، وفكرة أنّ العقل/اللُّغة واعٍ بِرُمّته وأنّ وقائعه في مُتناول التأمّل الواعي المُباشر. وفي الواقع، يستحق تشومسكي تنويهاً كبيراً لأنّه ساعد العلم المعرفي على امتلاك فكرة اللاوعي المعرفي كما تُطبَّقُ على النَّحو. فعبر التأثير الواسع لتشومسكي غدا الجيل الأول من العلماء المعرفيين واعياً بالظواهر الكثيرة التي تندرج في اللاوعي المعرفي.

التصوُّر الصُّوري لِلُغة عند تشومسكي

تتضمّن صيغة تشومسكي للمنظور الديكارتي العديد من مظاهر الفَلْسَفة الصُّورية. أولاً، هناك استعارة **الفكر لُغة**، حيث يُتصوَّر العقل لُغوياً في طبيعته. ثانياً، هناك استعارة **الفكر حساب رياضي**. وبهما يتمّ تبرير استخدام "اللُّغات" الصُّورية في الفَلْسَفة الصُّورية بجعل التفكير مُعالَجةً للرُّموز، في استقلال عما تُحيل عليه هذه الرُّموز.

لِننظُرْ ببعض التفصيل إلى ما ورثه تشومسكي من الفَلْسَفة الصُّورية.

اللُّغات الصُّورية: "اللُّغة" الصُّورية (المُتصوَّرة من خلال استعارة اللُّغة

الصُورية) نَسق من الرُّموز تُتصوَّر فيه الرُّموز الفردية عناصرَ لغوية، ومُتوالياتِ رموزٍ جيدةَ التكوين كالجُمل. وتُشكِّل مبادئُ تأليف الرُّموز أو تحويل مُتواليات الرموز إلى مُتواليات رموزٍ أُخرى "تركيبَ" "اللُّغةِ" الصُّورية.

الفكرة التقنية الرئيسية في النظريَّة اللِّسانية عند تشومسكي هي فكرة اللُّغة الصُّورية، وهي الفكرة التي نشأت في المنطق الرياضي. وكانت النظريَّة الرياضية لِلُّغة الصُّورية، التي أتى بها إِمِيلْ بُوسْتْ، هي التي ألهمت بشكل مُباشر النظريَّةَ الصُّورية للُّغة عند تشومسكي وكانت الـخَلْفية الرياضية لهذه النظريَّة (ج2، روزنبلوم Rosenbloom 1950، 152-154).

التركيب الخالص الخالي من المعنى: رُموز اللُّغة الصُّورية، في ذاتها، خالية من المعنى. وتحتاج اللُّغة الصُّورية إلى أنْ تُؤوَّل لتصير ذات معنى.

هذا الأمر يسري بالتعريف في الفَلْسَفة الصُّورية وفي نظريَّة بُوسْتْ لِلُّغات الصُّورية. تقنياً، "تَنظُر" قواعدُ اللُّغة الصُّورية فقط إلى الرُّموز غير الدالّة في اللُّغة. واعتباراً لتعريف "اللُّغة الصُّورية"، لا يُمكنها أنْ تنظر إلا إلى ذلك النوع الوحيد من "المعنى" المُتاح في الفَلْسَفة الصُّورية، وهو العلاقات بين الرُّموز والعناصر ونَماذج المجموعة النظريَّة. تـقضي نظريَّة تشومسكي، تقنياً، بأنْ يكون التركيب مُستقلاً عن الدلالة وأنّ المعنى لا يُمكنه أن يدخل في القواعد التركيبية. هذه ليست قضية تجريبية، وإنما هي ناتجة عن الافتراضات الفَلْسَفية القَبْلية. فكيفما كان التركيب، فإنّه ينبغي أن يكون، من منظور صوري، مستقلاً عن المعنى.

ليست دراسة الصورة المنطقية، من منظور الفَلْسَفة الصُّورية، جُزءاً من الدلالة، ولكنها جُزء من التركيب. ولذلك، فإنّ نظريَّة تشومسكي تسمح بدراسة الصورة المنطقية بوصفها جُزءاً من التركيب الصوري. تقنياً، الصورة المنطقية في ذاتها لا معنى لها -إنّها حُزمة من الرموز فَحَسْب. في الفَلْسَفة الصُّورية، يتكوّن التأويل الدلالي للصُّوَر المنطقية من ترابُطات بين الرُّموز والعالَم، أو نَمُوذَجٍ له.

قبل أن نلتفت إلى أفكار أُخرى ورثها تشومسكي عن الفَلْسَفة الصُّورية، يبدو أنّه من الأهمية بمكان أن ننظر في الاستعارة القاعدية التي يستخدمها

تشومسكي في تحديد نظريَّة النَّحو عنده في كتابه البنيات التركيبية (ج2، تشومسكي 1957)، وهي الاستعارة التي تقول إنَّ اللُّغةَ الطبيعية نَسق صُوري (بالمعنى الموجود عند بُوسْتْ).

استعارة تشومسكي
اللُّغة الطبيعية لُغة صُورية

سلسلة من الرُّموز ← جُملة

مجموعة من هذه السلاسل ← لُغة

قواعد توليد هذه المجموعة ← نَحو

تصوَّر المناطقةُ "اللُّغةَ" -وهي كِيان رياضي خالص- من خلال بعض مظاهر اللُّغات الطبيعية المكتوبة، وإن كانت قد اعتُبِرَت تقنياً شكلاً من الرياضيات الخالصة التي لا تَمُتّ بِصِلةٍ حَرْفياً إلى اللُّغات الطبيعية الواقعية.

هذا البناء التصوُّري الاستعاري الذي يَعتَبِر أنسِقةَ سلاسلِ الرُّموزِ الصُّوريةِ "لُغاتٍ" صُوريةً، جَعَلَ استعارةَ تشومسكي تبدو طبيعية لدى أنصار الفَلْسَفة الصُّورية. وفي الواقع، لم يعتبره تشومسكي استعارة تصوغ تركيب اللُّغة الطبيعية، ولكنه اعتبره حقيقة.

إضافة إلى هذا، يبدو أنّ تشومسكي تبنّى الصيغة الاستعارية لأُطروحة تْشُورْش، وكذا التصوُّر الصُّوري الذي يرى أنّ النظريات العلمية عبارة عن أنساق أكسيومية مُصوْرَنة (كما وصفناها في الفصل 21).

- الصيغة الاستعارية لأُطروحة تْشُورْش: إنَّ أيَّ نظريَّة أو أيَّ مجموعة من الأفكار المَصوغة بدقة يُمكن أنْ يُعبَّر عنها في نَسق صُوري، أيْ إمّا على شكل آلة تورينغ، أو نَسق للمنطق الرَّمزي، أو نَسق إنتاج كنَسق بُوسْتْ.
- النظرياتُ العلمية (أو الفَلْسَفية) أنسِقةٌ من الأكسيومات في منطق رياضي.

هكذا ورث تشومسكي تلك الفكرة التي تقول إنّ الطريقة الوحيدة لكي تكون دقيقاً وصارماً علمياً هي أنْ تصوغ نظريتك في نَسق صُوري.

ويبدو أنّ تشومسكي تبنّى أيضاً أُطروحة كواين-دُوهيمْ بحيث لا يُمكن أنْ تُوجد أمثلة مُضادة لجُزء من النظريَّة، لأنّ ثَمّة دوماً مظاهر أُخرى في النظريَّة تُضاف لتلافي هذه الأمثلة المُضادة. وفي الواقع، استخدم تشومسكي بنشاط استراتيجية كواين-دوهيم، كما ستُناقش أسفله.

ورث تشومسكي أيضاً أفكاراً أساسية من أستاذه زِليغْ هَاريسْ، ومن رُومانْ يَاكُبْسُونْ أيضاً. أخذ عن هَاريسْ فكرةَ التحويلات التركيبية وفكرة البناءات المرؤوسة (ما يُسمّى حالياً "نظريَّة س-خط"). ومن يَاكُبْسُونْ، أخذ فكرة السِّمات المُميِّزة.

وقد جاءت نظريَّة تشومسكي اللُّغوية في جُزءين. الجُزء الأول هو منظوره الفَلْسَفي القَبْلي، وهو مَزْجٌ بين الفَلْسَفة الديكارتية والفَلْسَفة الصُّورية. وهذا لا يخضع للمُساءلة أو التغيّر. إنّه ينبني على رؤية فَلْسَفية يُسمّيها "المشروع التوليدي". والانخراط في المشروع معناه القَبول بالمنظور. الجُزء الثاني هو نظريته اللُّغوية المخصُوصة في زمن مُعيّن، والتي تغيّرت تفاصيلها بشكل كبير عِدَّة مرات عبر السنين. عندما تكون النظريَّة اللِّسانية ما زالت تُبنى (كما سيحدث مُستقبَلاً في ما بعد، كما سنرى)، لا مجال للأمثلة المُضادة، وفق أُطروحة كواين-دوهيم، بما أنّها ما تزال جُزئية. إنّ المشروع التوليدي، كما يفهمه تشومسكي، مشروع فَلْسَفي طويل المدى يَتحدَّد من خلال منظور فَلْسَفي قبْلي.

يُقيِّد المنظورُ الفَلْسَفي لتشومسكي ما يُمكن أنْ يعنيَه "التركيبُ" و"اللُّغةُ". (نستخدم المُزدوجتين مع الألفاظ التي يختلف معناها الفَلْسَفي التقني في لسانيات تشومسكي بصُورة واضحة عن استعمالاتها العادية). يتطلّب المنظوران الديكارتي والصُّوري كلاهما أنْ تكون "اللُّغة" رياضية وصُورية خالصة أيضاً. كما يتطلّبان أنْ تكون مُستقلة، أيْ أنْ يكون "تركيبُ" "اللُّغةِ" قابلاً لأنْ يُوصَف في استقلال عن المعنى أو عن أيِّ دَخْلٍ (input) خارجي آخر.

تقتضي فَلْسَفةُ تشومسكي الديكارتية أنْ تكون "اللُّغةُ" مَلَكةً ذهنية مُستقلة. واستقلاليتُها تتطلَّب أنْ تكون "اللُّغةُ" مُستقلةً عن مظاهر الجَسَد والذِّهن "الخارجية". إنّ "اللُّغة"، بوصفها مَلَكةً مُستقلة في فَلْسَفة تشومسكي، يجب أنْ تكون:

- مُستقلة عن الذاكرة.
- مُستقلة عن الانتباه.
- مُستقلة عن الإدراك.
- مُستقلة عن الحركة والإشارات.
- مُستقلة عن التفاعُل الاجتماعي والثقافة.
- مُستقلة عن المعرفة السِّياقية.
- مُستقلة عن حاجات التواصُل بين الأفراد.

"اللُّغة" لا يُمكنها أنْ تكون إلّا صورة خالصة. و"التركيب"، وهو ما يعتبره تشومسكي دراسة الصورة الخالصة (أو الشكل الخالص)، هو الماهية التي تُشكِّل "اللُّغة".

وعلى هذا الأساس، فإنّ التركيب، وفق تصوُّر تشومسكي، هو الجُزء الإبداعي في الذّهن البشري. إنّه يَـخلُق انطلاقاً مما لا يُوجد خارجَه، بنيات اللُّغة التي تنبني عليها كُلُّ العقلانية البشرية. ولهذا السبب هو تركيب مُستقل.

ما العلاقة بين هذه "اللُّغة" والدماغ البشري؟ إنّ "التركيب" يُمثَّل في الدماغ. ولكن ينبغي أن يُـمثَّل بحيث يكون مُستقلاً سببياً عن كُلِّ المظاهر غير اللُّغوية للدماغ. والدماغ يُنظَر إليه باعتباره يحتوي على "قالَب تركيب" مُستقل. وحتّى يكون مُستقلاً، يجب ألّا يتأثر سببياً بِدَخلٍ من أيِّ جُزء من أجزاء الدماغ "غير التركيبية الخالصة". ولهذا، على "قالب التركيب" ألّا يتصل بأيِّ دَخْل قد يُسبِّب آثاراً من أجزاء الدماغ المُرتبطة بالإدراك، والانتقال الحَركي، والانتباه، وأنواع أُخرى من الذاكرة، والمعرفة الثقافية، وما شابه ذلك.

إنّ هذا المطلب الذي يفرض أن يكون "التركيبُ" مُستقلاً ومُكتفياً بذاته سببياً، أيْ لا يتّخِذ أيَّ دَخْل خارج عنه قد يُؤثّر فيه سببياً، يضع قيداً هاماً وحاسماً على "التركيب" وكيف يُمثَّل في الذّهن. إنّ هذا "التركيب"، المُستقل بشكل خالص، والتوليدي بشكل حصري، لا يُمكنه أن يُمثَّل إلا باعتباره قالباً عَصبياً -إما قالباً مُتمركزاً أو شبكة فرعية مُوزَّعة بشكل واسع- بدون أيِّ دخل! إنَّ

أيّ دَخلٍ من خارجِ "التركيب" ذاته سيهدم استقلاليته وطابعه التوليدي الخالص. والنَّسَق التوليدي الخالص، بوصفه نَسقاً تركيبياً صُورياً، لا يُمكنه أنْ يتأثّر بدخْل من أيِّ شيءٍ خارج عنه، وبذلك فالتمثيل العَصبي لهذا النَّسَق التركيبي التوليدي الخالص لن تكون لها دُخولٌ (inputs) عَصبية من أيِّ جزء آخر (غير تركيبي خالص) من الدماغ أو الجَسَد.

ولهذا السبب، لا يُمكن للقُيود الموضوعة على السَّيرُورات اللُّغوية في الزَّمن الواقعي أنْ تُعتبَر جُزءاً من "التركيب". تخضع السَّيرُورات اللُّغوية في الزَّمن الواقعي لقُيود غير لُغوية: محدودية الذاكرة والانتباه، القُيود التي يفرضها النَّسَق السمعي، القُيود الحَركية على التلفّظ. هذه قُيود الجَسَد، حُدود الدماغ، والفم، والأُذن. ولا يُمكن لهذه القُيود الجَسَدية أنْ تَندرج في "التركيب الخالص"، ما دُمنا نفترض أنّه مقدرةٌ مُستقلةٌ محصورةٌ في الذِّهن وحده.

إضافة إلى هذا، تقتضي الفَلْسَفة الديكارتية لتشومسكي أنّ "اللُّغة" تُحدِّد الطبيعة البشرية، أيْ أنّها تُحدِّد ما يفصلنا عن باقي الحيوانات. ولكي تقوم بذلك، ينبغي أنْ تكون القُدرة اللُّغوية كُلّية وفِطرية. فلو لم تكن كُلّية لما ميَّزَتنا كُلّنا بوصفنا كائنات بشرية. ولو لم تكن فِطرية لما كانت جُزءاً من ماهيتنا. نتوفّر على "تركيب" كُلّي وراثي (يُسمّى النحو الكُلّي) يُميّز "اللُّغات" المُمكنة بشرياً بِطَيْفِيةٍ صُوريةٍ خالصة، ومُستقلة، وغير مُجسَّدة. هذا "التركيب" الكُلّي، الذي تشترك فيه كُلُّ اللُّغات، يُحدِّد ماهيةَ "اللُّغة".

استخدام تشومسكي للماهيات الديكارتية ثُنائي الجانب هُنا. تُحدِّد القُدرةُ على "اللُّغة" ماهيةَ الطبيعة البشرية، ويُحدِّد "التركيبُ" الكُلّي ماهيةَ اللُّغة.

وعِلاوة على هذا، لا يُمكن أنْ يكونَ "التركيب" قد تطوّر، وَفْقَ هذا التصوُّر، بناء على الانتقاء الطبيعي. فالمنظور الديكارتي لتشومسكي يُقصي هذا الإمكان. لو كان "التركيبُ" يُخصِّص ماهية الطبيعة البشرية، لكان يُحدِّد ما يُميّز الكائنات البشرية من القردة، وبذلك لن يكون قد وُجِد بأيِّ شكل من الأشكال لدى القِرَدة. لو كان "التركيب" يُحدِّد ماهية الطبيعة البشرية، فإنّه ينبغي أن يكون قد أتى كُلُّه دفعةً واحدة، بواسطة تحوُّل جيني، وليس بواسطة انتقاء تدريجي. إنّ "تركيب" تشومسكي ليس من الأشياء التي نشترك فيها جُزئياً مع أسلافنا القِرَدة.

لهذا السبب يُعارض تشومسكي بعناد إسنادَ أيّ قُدرةٍ لُغوية إلى الحيوان. وبذلك يعتبر دراسة التواصُل الحيواني غير واردة في دراسة القُدرة اللُّغوية.

ومن تَبِعات الآراء الفَلْسَفية لتشومسكي أيضاً أنَّ اللُّغة لا يُمكنها أنْ تستخدم "القُدرات الدنيا"، وهي قدرات من قَبيل الإدراك أو الحركة، التي نشترك فيها مع الحيوانات الأُخرى. أما القُدرات البشرية الأشدّ خُصوصية المَبنية على قُدراتٍ ارتقائية سابقة، فَيُنْكِر تشومسكي أنْ تكون قُدرتُنا اللُّغوية تابعة لها.

هذه الآراء الفَلْسَفية تُقَيِّدُ ما يعنيه تشومسكي بـ"اللُّغة" و"التركيب". وكُلُّ ما لا يستجيب لهذه القُيود لا يُمكنه، تبعاً لهذا المنظور، أنْ يكون "تركيباً" أو جُزءاً من "المقدرة اللُّغوية". انطلاقاً من هذه الافتراضات والمُسلَّمات الفَلْسَفية، أسّس تشومسكي نظريته اللِّسانية.

في نظريَّة تشومسكي، يَخلُق ("يُوَلِّد") "التركيبُ" بصورة مُستقلة البنيات المُستعمَلة في اللُّغة. بالطبع، لا يُوجد "التركيبُ" وحده في اللُّغة. ثَمّة مُكوّنات أُخرى يتضمّنها هذا النحو ككُلّ، مثل الدلالة والمُكوّنات الفونولوجية التي تَتّخِذُ البنياتِ التي يخلُقها التركيبُ دخلاً وتُنجَز عليها عمليات أُخرى. غير أنَّ "التركيب" هو الذي يُحدِّد ماهيةَ "اللُّغة". ولذلك ينبغي أن يكون مُستقلاً وألّا يتَّخذ أيَّ دخلٍ آخر.

بسبب هذا الوضع الفَلْسَفي، لم يكن بإمكان النتائج التجريبية التي يتمّ التوصُّل إليها بصدد اللُّغة الطبيعية، أنْ تؤثِّر، مبدئياً، في هذا التوصيف المُتبَنّى لـ"التركيب" و"اللُّغة". إنَّ أيَّ نتيجة مُفترَضة تذهب إلى أنَّ التركيب ليس مُستقلاً لا يُمكنها أنْ تكون حقيقية بصَدد "التركيب" أو "اللُّغة" بالمعنى الذي نجده عند تشومسكي، وبذلك تُرَدّ إلى مَلَكة أُخرى أو إلى مُكوّن نظري آخر. وينسحب مُصطلح النَّحو النواة الذي أتى به تشومسكي على ما تُغطيه نظريَّة "التركيب" عنده. وكُلُّ ما يقع خارج "تركيب" تشومسكي يقع خارج "النَّحو النواة"، وبذلك لا يَندرج في ما تَنصبّ عليه نظريَّة تشومسكي.

افرضْ، مثلاً، أنَّ أحدَ الدارسين وجَدَ أنَّ المعنى أو السِّياق الذَّريعي يُقيِّد ظهورَ بناء تركيبي ما. لن يندرج هذا، تَبعاً، للمنظور الفَلْسَفي لتشومسكي، في

"التركيب". سيَندرج في مَلَكة أُخرى أو في مُكوّن آخر يُعالج الدلالة أو الذَّريعيات. وعِلاوة على هذا، لن يَندرج في أيِّ مُكوِّن جوهري في "اللُّغة". فأجزاء اللُّغة الطبيعية التي تتضمّن ماهيةَ اللُّغة هي تلك الأجزاء التي يصفها "التركيبُ" الخالص. وكُلُّ مظاهر اللُّغات الطبيعية الحقيقية التي تشوبها الدلالة أو الذَّريعيات، أو جوانب سَيرُورات إنجاز اللُّغة أو قُيود الذاكرة- كُلّ ما يُشتَمّ منه الجَسَد، أو التواصُل بين الناس، أو العالم الفيزيائي غير الذِّهني- تُقصى من ماهية "اللُّغة"، وليست "نَحْوَ نواةٍ"، وليست من "التركيب".

لم تكن هذه النَّقلة اعتباطية، ولكنها ناتجة عن المنظور الفَلْسَفي لتشومسكي. حسب منظور تشومسكي، يَدرُس العلمُ الماهيات. الفيزياء، مثلاً، تُعنى بماهية المادة، والطاقة، والقُوة، والفضاء، والزَّمن عامة. وبطريقة مُماثلة، تُعنى اللّسانيات بماهية "اللُّغة"، أيْ "التركيب" الخالص. والظواهر التي تخرج عن ماهية "اللُّغة" لا يجدر بها أنْ تُسمّى "لِسانيات"، وبذلك ليست "مُفيدة" من وِجهة نظر لِسانياته. لأنّها لا تُسهِم في دراسة "التركيب" بالمعنى الذي يُعطيه له تشومسكي، فهي لا تُسهِم في فَهْمِ الطبيعة البشرية، وفَهْم ما يجعل منا بشراً بصورة جوهرية. ويتضمّن هذا دراسةَ بعض مظاهر اللُّغة التي يُدّعى أنها "لا تندرج في ماهية اللُّغة"، مثل الدلالة، والذَّريعيات، والخطاب، وسَيرُورات الإنتاج اللُّغوي، والتمثيل العَصبي لِلُغة، والفوارق الثقافية اللُّغوية، والتواصُل الحيواني. ولكن "التركيب"، الذي يُعتبَر ماهية اللُّغة الخالصة، مُستقل وبعيد عن هذه الموضوعات غير الجوهرية، وهو مطلَب علمي أعلى.

هكذا يقبل تشومسكي بالتمييز الديكارتي بين اللِّسانيات العامة (النَّحو الكُلّي) والنَّحو الخاص بلُغة من اللُّغات. النَّحو الكُلّي هو قُدرة الذِّهن الفِطرية الكُلّية المُستقلة، التي تحدِّد ماهية الطبيعة البشرية وتُميّز البشر عن القِرَدة. النَّحو الكُلّي مُستقل سببياً عن باقي الذِّهن والجَسَد ويُبدِع كُلَّ البنيات اللُّغوية "النووية" بدون أنْ يكون له أيُّ دَخْل خارجي من أيِّ شيء آخر في الذِّهن أو في الدماغ أو في العالَم الخارجي. أما النَّحو الخاص بلُغة من اللُّغات فأقل أهمية وفائدة، إذ إنه عبارة عن مجموعة من الفُراديات التي يُتَّفَقُ أنْ تتوفَّر عليها اللُّغات، وهي ليست كُلّية، ولا تُفيدنا في معرفة ماهية الطبيعة البشرية.

فَلْسَفة تشومسكي وسياسته

ثَمّة اتصال وثيق بين الفَلْسَفة التي تتأسَّس عليها لِسانيات تشومسكي وبين فَلْسَفته السياسية. وهذا الاتّصال مردُّه إلى ديكارتية تشومسكي. يعتقد تشومسكي، باعتباره ديكارتياً، أنّه تُوجد طبيعة بشرية كُلّية وحيدة، وأنّ الذِّهنَ مُنفصل عن الجَسَد ومُستقلٌّ عنه، وأنّ ما يجعلنا بشراً مُتميّزين هو قُدراتُنا الذِّهنية، وليس أجسادنا. وبسبب استقلال الذِّهن عن الجَسَد، يُمكننا أنْ نُفكّر بحرية، بدون قُيود فيزيائية. وهذا يمنحنا حرية الإرادة. وبذلك، فإنّ كُلَّ الناس، بطبيعتهم البشرية، يحتاجون إلى حرية قُصوى. وكونُهم محكومين بحُكومات يُعتبَر في حدِّ ذاته ظُلماً وجَوْراً، والنظام السياسي المِثالي فوضوي بشكل أقصى.

بما أنّ ما يجعلنا بشراً هو أذهاننا، وليس أجسادنا، وبما أنّ الذِّهن مُنفصل عن الجَسَد، فإنّ ما يجعل منا بشراً ليس مادياً أساساً. وهكذا يَسْتَتْبِع هذا المنظور الفَلْسَفي أنّ الطبيعةَ البشرية الكُلّية لا تتضمّن الحاجة إلى اكتساب مُمتلكات مادية (بغضّ النظر عما نحتاجه لنعيش). وبذلك تُعَدّ الرأسماليةُ انحرافاً عن الطبيعة البشرية الكُلّية، فيما تَتَّفِقُ الاشتراكيةُ مع الطبيعة البشرية الكُلّية.

إذا جمعنا بين هذين الرأيين نتوصّل إلى الخُلاصة التي تقول إنّ الشكل المثالي للحُكم نوع من الاشتراكية الفوضوية، ولهذا يُفضِّل تشومسكي النظام النقابي-الفوضوي. ومن هذا المنظور، فإنّ الآثام الكبرى ضد الطبيعة الكُلّية البشرية تتمثَّل في الجَوْر والجشع اللذين تُمارسهما الحكومات الرأسمالية والشركات الكبرى. وتُركِّز أغلبُ كتابات تشومسكي السياسية على تعرية الجَوْر الذي يُمارسه الحُكّام، وما يُميّز الشركات من جشع؛ وينظُر في كتاباته إلى السياسة الدولية والتاريخ من هذا المنظور.

تحتلّ العقلانية والحرية، في فَلْسَفة تشومسكي، مكانة مركزية، في حين أنّ الثقافة، والجماليات، والرغبة والمُتعة (أي الدِّين، والطقوس، والموضوعات الطقوسية، والأعمال والتجارة، والموسيقى، والفنّ، والشعر، والحساسية) لا تلعب دوراً جوهرياً في الطبيعة البشرية الكُلّية؛ بالنسبة لتشومسكي، تحدث هذه الأشياء بكُلِّ بساطة في الطريق إلى السياسة ولا تتصل بالعقل واللُّغة. ونفس الأمر يصدق على علاقتنا الجَسَدية بالمُحيط الفيزيائي أو بالحيوانات "الدنيا"،

التي يعتقد تشومسكي، مُتَّبعاً ديكارت، أنّها محرومة من اللُّغة والعقل وتفتقر إلى الإرادة الحُرّة.

إنَّ السببَ الذي يدعونا إلى إدراج هذه الرحلة في فَلْسَفة تشومسكي السياسية إظهارُ الانسجام الحاصل فيما بين هذه الآراء الفَلْسَفية ككُلّ. ففَلْسَفته السياسية مُشتقة من نفس المصدر الذي أتت منه فَلْسَفته اللُّغوية. وهُناك سبب يُفسّر لماذا لا تتضمّن "اللُّغةُ" عند تشومسكي اللُّغةَ الشعرية، ولماذا لا تُعطي "كُلّياتُه اللُّغوية" اعتباراً لحساسية اللُّغة، وللكُلّيات الشعرية، وللقُدرة الكُلّية على تشكيل الصُّور والاستعارات والتعبير عنها في اللُّغة. هناك سبب أيضاً يُفسِّر لماذا لا نجد في عمله نقاشاً جدّياً حول دور الثقافة في اللُّغة.

في لِسانيات تشومسكي وسياسته، نعثُر على الإنكار الديكارتي النَّسَقي لدور الجَسَد ودور طبيعتنا الحيوانية في الطبيعة البشرية.

مشاكل لِسانيات تشومسكي الديكارتية

إنّ الافتراضات الفَلْسَفية التي تَثوي خلف نظريَّة تشومسكي اللُّغوية لا تتفق بصورة تامة تقريباً مع البحث التجريبي حول الذِّهن واللُّغة الذي جاء به الجيل الثاني من العلم المعرفي. ويُشير هذا البحث إلى أنَّ تركيبَ اللُّغة مُبَنْيَنٌ:

- في غير استقلال عن المعنى، بل إنّه يُعبِّر عن المعنى.
- في غير استقلال عن التواصُل، بل إنّه يتطابق مع الاستراتيجيات التواصلية.
- في غير استقلال عن الثقافة، بل في اتفاق دائم مع أعمق مظاهر الثقافة.
- في غير استقلال عن الجَسَد، بل إنّه ينشأ من مظاهر النَّسَق الحِسّي الحَركي.

تُؤكِّد هذا أدبياتٌ واسعة في أنواع معرفية ووظيفية وفي أنواع أُخرى من البحث اللِّساني. وقد أنتجت هذه الافتراضات رصداً مُوجزاً جداً لبعض الظواهر، مما حدا بالعديد من اللِّسانيين إلى رفض الأُنْمُوذَج الذي يقترحه تشومسكي.

علم الخلايا العَصبية و"التركيب"

تُعَدّ فكرة "التركيب" عند تشومسكي فكرة مستحيلة فيزيائياً، من وِجهة نظر علم الخلايا العَصبية. وكما رأينا آنفاً، لا يُمكن لمفهوم "التركيب" التشومسكاوي المُستقل تماماً أنْ يكون له دَخلٌ سببي مُؤثّر من خارج التركيب نفسه. فهذا "التركيب" عليه أنْ يُمثَّل في الدماغ في إطارِ قالب عَصبي، مُمركَز أو مُوزَّع، وليس له دَخل عَصبي إلى هذا القالب. وهذا أمر مُستحيل فيزيائياً. لا وُجود لشبكة فرعية في الدماغ لا تتوفّر على دَخلٍ عصبي من الأجزاء الأُخرى من الدماغ التي تقوم بأنواع أُخرى مُختلفة جدّاً من الأشياء. (من أجل انتقاد هذا من منظور علم الخلايا العَصبية، انظر ب1، إدِلمان 1992، هامش Edelman 209).

ما اللّسانيات؟

انتُقدَت نظريَّةُ اللُّغة عند تشومسكي من قِبَل لِسانيين عاديين كانوا يُحاولون إقامة أوصاف مُفصَّلة وتامّة لِلغات من كُلِّ العالم، بشكل دقيق ومضبوط قَدْر الإمكان. هؤلاء اللّسانيون لا يُباشرون عملهم انطلاقاً من رُؤية العالَم الفَلْسَفية التي يتبنّاها تشومسكي، ومن مفهومي "التركيب" واللُّغة" عنده.

أغلبُ اللّسانيين مُنشغلون بوصف اللُّغات الخاصة في شُموليتها، ويبحثون عن الخصائص العامة. ويتضمّن أحد المعايير التي يعتمدونها في معرفة ما تعنيه اللُّغة كُلَّ ما نحتاج إلى تعلّمه عندما نتعلَّم لغة أُخرى. مثلاً، ماذا ينبغي أنْ يتعلَّم مُتكلِّم الإنكليزية لكي يُتقن اللُّغة الصينية أو لغة النّافاهُو[1] أو لغة الإسكيمو الغرينلاندية[2] أو اللُّغة الجورجية[3]؟

هذا مُناقض تماماً لما يتحدَّث عنه تشومسكي. تشومسكي مُنشغل بالنَّحو الكُلّي، وليس بالنَّحو الخاص بلُغة من اللُّغات. تشومسكي يبحث عن ماهية تركيبية خالصة، عن مجموعة من الوسائط التي تشترك فيها كُلُّ اللُّغات وتَعرفُها

(1) لغة شعب النافاهو، وهي من اللغات الأمريكية الهندية، توجد في جنوب غرب أمريكا والمكسيك (المترجم).

(2) اللغة الغرينلاندية يتكلمها شعبُ الإنويت بغرينلاند (المترجم).

(3) لغة جمهورية جورجيا بالقوقاز (المترجم).

بالفِطرة كُلُّ الكائنات البشرية العادية. وهذا يُثبِتُ في النهاية، وإن ساير افتراضات تشومسكي، أنّ ما يبحث عنه ليس سوى "نواة" صغيرة نسبياً للبنيات الصُّورية. إنّه يُهمل العديد من سِمات جُلِّ اللُّغات البشرية، ومنها، مثلاً، الأنسِقة البُرهانية (أ8، شِيفْ ونِيكُولْسْ Chafe and Nichols 1986)، وأنسِقة المُصنِّفات (أ4، كْرِيغْ Craig 1986)، وأنسِقة اللَّطافة واللَّباقة (أ9، براون وَ لفنسون 1987 Brown and Levinson)، وأنسِقة العلاقات الفضائية (أ8، تالمي Talmy 1983؛ أ8، لفنسن 1992)، والأنسِقة الجِهيّة (د، كُمْرِي Comrie 1976)، وأنسِقة المَعْجَمة (أ8، تالمي 1985ب).

تدرس أعمالُ اللّسانيين كُلَّ مظاهر اللُّغة، وخاصّة تلك المظاهر التي ينبغي أنْ تُتعلَّم. ويندرج في ذلك معاني الألفاظ والبناءات، والقُيود الذَّريعية والدلالية والخطابية على استعمال البناءات، وأنسِقة المُصنِّفات، والأنسِقة البُرهانية، وأنسِقة العلاقات الفضائية، وأنسِقة المَعْجَمَة، والأنسِقة الجِهيّة، والاختلاف في سَيرُورات إنتاج اللُّغة، والانتباه إلى الفُروق والاختلافات في المعاني التي يُعبَّر عنها تركيبياً، وعدد هائل من الأشياء الأُخرى التي تقع خارج ما يعتبره تشومسكي "لُغة" و"تركيباً". إنّ مفهوم تشومسكي لـ "التركيب" (أو لـ"النَّحو النواة") محصور جدّاً إلى درجة أنّه يتجاهل أغلب ما ينبغي تَعَلُّمُه عندما تَتَعَلَّمُ لغةً أُخرى. تستلزم اللّسانيات الوصفية نظريَّة بإمكانها أنْ تُعالج كُلَّ هذه القضايا والموضوعات، التي لا تستطيع نظريَّةُ تشومسكي أنْ تُعالجها.

من منظور تشومسكي، ليس هذا نقداً، وإنّما هو إخفاق في فَهْم ما تنصبّ عليه فعلاً الدراسة العلمية "للُّغة"، وهو المَلَكة الذِّهنية المُستقلة التي تُحدِّد ماهية الطبيعة البشرية: "تركيب" مُستقل وصُوري خالص. وعِلاوة على هذا، يبدو أنّ تشومسكي يشكّ في إمكان دراسة هذه الموضوعات الأُخرى كُلّها -المعنى، الذَّريعيات، الخطاب، القُيود الثقافية، السَّيرُورات اللُّغوية- دراسة علمية دقيقة. وهُنا تأتي الصيغةُ الاستعارية لأُطروحة تْشُورْشْ وتصوّرُ تشومسكي للعلم. إنّ دراسة شيء ما علمياً، عند تشومسكي، هي دراسته باستخدام مناهج الفَلْسَفة الصُّورية. إذا لم يكنْ مُصورَناً من خلال استخدام هذه المناهج، فإنّه يكون (وفق الصيغة الاستعارية لأُطروحة تْشُورْشْ التي ناقشناها في الفصل 21) غير مضبوط في صياغته، وغير دقيق، وبالتالي غير علمي.

معيار التعميم التوزيعي

بالنسبة لِلّساني المُشتغل على اللُّغة، ما يُميِّز الدراسة العلمية الـمُناسبة للتركيب؟ يتجلَّى الـشرط الأدنى للكفاية العلمية في معيار يبدو أنّ كُلاً العلوم تشترك فيه، وهو صياغة التعميمات التي تتحكّم في وقائع الظواهر المعنية. مثلاً، ينبغي أنْ تـصوغ قوانينُ الحركة التعميماتِ التي تتحكَّم في الحركة. والقوانين الكهرومغناطيسية عليها أنْ تـصوغ التعميمات التي تتحكَّم في الظواهر الكهربائية والمغناطيسية. وعلى غِرار هذا، على الدراسة العلمية للتركيب أنْ تبحث عن التعميمات التي تتحكّم في ظهور العناصر التركيبية. وقد قدّم النُّحاة التقليديون قائمة طويلة لهذه العناصر التركيبية. ويدخل فيها، مثلاً، أنواع الجُمل والمُركّبات، وكذا الجُمل الظَّرفية المُدمَجة، والمُركّبات والجُمل المعطوفة، وترتيب المَقُولات التركيبية (الأفعال، والمُركّبات الاسمية، والظُّروف) داخل الجُمل، وغير ذلك. وفق هذا التصوُّر، التركيبُ هو دراسة التعميمات التي تخصُّ توزيعات ظهور هذه العناصر التركيبية.

تُعطى أسبقية عُليا لمعيار التعميم التوزيعي عند اللّسانيين الوصفيين العاديين، وكذا عند اللّسانيين النظريين المُنشغلين بالكفاية الوصفية التامة. بالنسبة لهؤلاء اللّسانيين، للوصف التامّ لِلّغات الخاصة بشكل جيد أسبقيةٌ على فَلْسَفة تشومسكي. وتُعَدّ مهمةُ الوصف اللّساني التامّ غير مُتلائمة مع افتراضات تشومسكي الفَلْسَفية، كما أنّها تـتجاوز مفهوم "النَّحو النواة" عند تشومسكي، ومفهومَ "التركيب" الذي يُلازمه. كُلُّ البنيات اللُّغوية في لُغة ما ينبغي أنْ تُخصَّص بشكل تام، سواء اعتبرها تشومسكي "نواةً" أم لا. والتعميمات ينبغي أنْ تُغطّي كُلّاً من الحالات "النووية" والحالات "غير النووية". حسب هذه النظرة غير التشومسكاوية لِلّسانيات، يَتَّخِذُ سؤالُ الاعتبارات الدلالية والذَّريعية، واندراجِها في هذه التعميمات التوزيعية، طابعاً تجريبياً. وكما سنرى أسفله، فهي عادية كذلك.

غير أنّه، من منظور تشومسكي، يُقيِّد "التركيب" حتى إنّ الاعتبارات الدلالية والذَّريعية لا يُمكنها أنْ تدخل مبدئياً في "التركيب". تتطلّب فَلْسَفة تشومسكي أنْ يكون لمفهوم "التركيب" هذا السَّبق على معيار التعميم التوزيعي.

فالتعميمات التوزيعية التي تنصبّ على العناصر التركيبية، والتي تتطلّب إقحام الدلالة أو الذَّريعيات في إثبات التعميم، لا يُمكنها أنْ تُعَدّ جُزءاً من "التركيب"، ما دامت مَقصية مُسبقاً من قِبَل افتراضات تشومسكي الفَلْسَفية. والسؤال المطروح هنا هو أيّهما له الأسبقية، معيار التعميم التوزيعي أم فَلْسَفة تشومسكي القَبْلية.

يتعهَّد الجيل الثاني من العلم المعرفي بالنظر إلى اللُّغة من منظور أوسع. إنّها تتضمَّن، بالنسبة للمُبتدئين، كُلَّ تلك الأشياء التي ينبغي لك تعلُّمها عندما تكون تتعلَّم لُغة أجنبية: المعاني، الذَّريعيات، تراكيب الأفعال الكلامية، القُيود على سَيرُورات إنجاز اللُّغة، وغير ذلك كثير. إنّها تتضمَّن آليات التغيُّر النَّحوي التي تُدعى "النَّحْوَنَة" - التي تقتضي نَمطياً أنْ تصير بعضُ الوحدات المُعجمية جُزءاً من التركيب. وتعبُر هذه الظاهرة الخطَّ الفاصل بين المُعجم والتركيب. يتعهَّد الجيل الثاني من العلم المعرفي بدراسة مظاهر من اللُّغة أكثر مما تفعله لِسانيات تشومسكي. فتبعاً لهذا المنظور، لا تدرس لِسانياتُ تشومسكي سوى جُزء طفيف من اللُّغة.

عِلاوة على هذا، يُعطي الجيل الثاني من العلم المعرفي الأسبقية لمعيار التعميم التوزيعي على الافتراضات الفَلْسَفية القبْلية. وبذلك نحصل على نظرة مُختلفة لما يُشكِّل "التركيبَ". لِننظُرْ الآن إلى مثالين معروفين يُحدِّدان الظواهر التركيبية على أساس معيار التعميم التوزيعي، ولكنهما يقعان، وفق الخَلْفية الفَلْسَفية لتشومسكي، خارج "النَّحو النواة"، وبذلك لا يُمكنهما الاندراج في "تركيب" تشومسكي.

ناقشنا أعلاه ذلك المُشكل العام الذي تُواجهه فَلْسَفة تشومسكي عندما تُحاول تحديد "اللِّسانيات" وتقييد ما يندرج فيها. والآن سنُقدِّم بعض التفاصيل الواقعية الجِدّية. سنعرض حالتين من مئات الحالات في الأدبيات التي يُمكن مُناقشتها. تكشف هاتان الحالتان بعض المشاكل التي تقع عندما نحاول أن نعزل "التركيب الخالص" المُستقلّ عن المعنى، وعن السِّياق، وعن الأهداف التواصُلية. ويتميَّز المثالان بالطُّول، فهما يكشفان كُلَّ القضايا المُتَّصلة بالموضوع.

تراكيب "الجُملة الرئيسية" في الجُمل المُدمجة

ثَمّة بعض الأنواع من التراكيب التي دأب النُّحاة التوليديون على اعتبارها لا تظهر إلا في الجُمل الرئيسية (أو الجُمل الكُبرى) مما جعلها تُسمّى "تراكيب الجُملة الرئيسية". وقد أثارت هذه البناءاتُ ذاتُ التركيب الخاص انتباهَ علماء التركيب التقليديين الذين لم يكنْ منهجُهم مُحدَّداً ببرنامج فَلْسَفي صُوري أو ديكارتي. وهذه بعض الأمثلة:

التراكيب الإشارية المكانية

"Here comes the bus!" (ها قد أتت الحافلة!)

التركيب: المُركّب الإشاري أو المكاني (here, there) يتبعه فعلٌ بدون فعلٍ مُساعد (come, go, be) يتبعه الفاعل.

التعجّب المقلوب

"Boy! Is he ever tall!" (يا إلهي! وهل هو طويل أصلاً!)

التركيب: عبارة "boy!" أو "man!" أو "god!" أو "christ!" عبارة اختيارية، تليها عبارةٌ استفهامية تتضمّن استخداماً غير زمني للظرف "ever".

التعجبات الميمية

"What a fool he is! What fun we had! What idiots we were!" (يا له من أحمق! كم استمتعنا! كم كنا بُلداء!).

التركيب: محمول اسمي بدئي يتصدّره اسم الاستفهام الميمي "what"، يليه الفاعل والفعل المُتصرّف "be".

الاستفهامات البلاغية

"Who on earth can stop Jordan?" (مَنْ على هذه الأرض يُمكنه أنْ يُوقف جوردان؟).

التركيب: استفهام ميمي مع ظرف بعد الاسم مُستقطب للنفي (on earth, in the world, etc).

عكسُ الثغرات

"It's raining, isn't it? It isn't raining, is it?". (يهطل المطر، أليس كذلك؟ لا يهطل المطر، أتراه يهطل؟).

اهتمّت لِسانيات تشومسكي في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات بهذه التراكيب، وذلك لأنّ تقييدها الواضح للجُمل الرئيسية يبدو من القُيود التركيبية الخالصة. ورَغم ذلك، فقد أشار لايكوف (أ4، 1987، دراسة الحالة 3) إلى أنّ هذه الحالات قد تظهر في بعض الجُمل الظّرفية المُدمَجة، ولا تظهر في أُخرى.

وإجمالاً، لم تكنْ هذه التراكيب مقصورة على موقع الجُملة الرئيسية.

تبعاً لمفهوم "التركيب" الذي يستخدمه النُّحاةُ الذين يشتغلون بشكل عادي -معيار التعميمات التوزيعية- يُعَدُّ الوُرودُ أو عدمُ الوُرود في الجُمل المُدمَجة مسألة تركيبية. وبذلك، فظهور تراكيب ببنية تركيبية غير مألوفة في مواقع رئيسية أو مدمجة يَندرج في إطار التركيب.

قارِن بين بنيات "if-clauses" (عبارات الشرط) وبنيات "because-clauses" (عبارات السبب). كِلا البنيتين تَرِدَانِ مع تركيب جُملي عادي:

I'm leaving because my bus is coming

(أغادر لأن حافلتي قادمة)[1].

I'm leaving if my bus is coming

(أغادر إنْ جاءت حافلتي).

ولكن وحدها "عبارات السبب" الواردة بعد جُملة رئيسة تَرِد مع تركيب جُملي غير مألوف:

(1) ما نضعه بين قوسين بعد المُعطى الأصلي لا يُشكّل مُعطى في حدّ ذاته؛ إنّه عبارة عن مُقابل لتقريب الفَهْم فحسب. والمُعطى الذي يتجه إليه التحليل هو المُعطى الأصلي المكتوب باللغة الإنكليزية (المترجم).

I'm leaving because here comes my bus

(أغادر لأنّه ها هي حافلتي قد جاءت)

* I'm leaving if here comes my bus

(أغادر لو (ها هي) حافلتي قد جاءت)

على العُموم، كُلُّ التراكيب أعلاه، المُسمّاة تراكيب الجُمل الرئيسية، تَرِد مع "عبارات السبب" بعد الجُملة الرئيسية، وليس مع "عبارات الشرط". وهذه ظاهرة تركيبية تحتاج إلى تفسير. وهذا مثال آخر:

The Bulls ar going to win because no one can stop Jordan

(سينتصر فريق البُولزْ لأنّه لا أحد يستطيع إيقاف جورْدانْ)

The Bulls ar going to win if no one can stop Jordan

(سينتصر فريق البُولزْ إنْ لم يستطع أحدٌ إيقافَ جورْدانْ)

The Bulls ar going to win because who on earth can stop Jordan?!

(سينتصر فريق البُولزْ لأنّه مَنْ على الأرض يُوقف جورْدانْ؟!)

* The Bulls ar going to win if who on earth can stop Jordan?!

(سينتصر فريق البُولزْ إنْ مَنْ على الأرض يوقف جورْدانْ)

وقد وجد لايكوف، إضافة إلى هذا، أنَّ أنواعاً أُخرى من الجُمل تسلك سُلوك "عبارات السبب"، وهي الجُمل التي تَرِد مع "-although" (بالرَّغم من)، "-except" (ما عدا)، "-since" (بما أنّ)، و"-but" (لكن). ووجد كذلك أنّه لا تظهر كُلُّ تراكيب الجمل الرئيسية العادية في الجُمل المُدمجة مع "because". فجُملتا الأمر والاستفهام البسيط، مثلاً، لا يُمكنهما ذلك.

You're upset because I'm ordering you to go home (تركيب إخباري بياني)

(أنت غاضب لأنّني أمرتك بالذهاب إلى البيت)

* You're upset because go home!

(أنت غاضب لأنْ اذهب إلى البيت)

I'm curious because I want to know who stole the money (تركيب إخباري بياني)

(أنا فُضولي لأنّني أريد أنْ أعرف مَنْ سرق المال)

* I'm curious because who stole the money? (تركيب استفهامي)

(أنا فُضولي لأن من سرق المال؟)

تطرح هذه التراكيب سؤالاً حول ما يتحكَّم، تحديداً، في توزيع هذه العناصر التركيبية: ما هي بالضبط تراكيب الجُمل الرئيسية التي يُمكنها أنْ تَرِد في أيّة جُمل مُدمجة بالضبط؟ يعني أنّه ينبغي أنْ نعثُر على تعميم من هذا القَبيل: يُمكن لتراكيب من نوع أ أنْ تَرِد في جُمل مُدمجة من نوع ب وفق الشروط ج. إذا وُجد تعميم من هذا القَبيل، فهل يُعَدّ تعميماً "تركيبياً خالصاً"؟

كما لاحظ لايكوف (أ4، 1987)، هذا التعميم موجود. أولاً، التراكيب المُسمّاة تراكيب الجُمل الرئيسية التي يُمكن أنْ تَرِد جملاً مُدمجة هي تلك التراكيب التي تُفيد أفعالاً كلامية، بصورة مُباشرة أم بصورة غير مُباشرة. كُلُّ التراكيب الواردة أعلاه تتوفّر على هذه الخاصّية. وبالفعل، فحتى التراكيب الاستفهامية يُمكنها أنْ تَرِد في هذه الجُمل الظَّرفية إذا كانت أسئلة بَلاغية تفيد نفياً. مثلاً، "Who wants to watch a really dull movie?" (من يُريد أن يشاهد فيلما غبياً حقاً؟) يُمكن أنْ تكون سؤالاً بَلاغياً يفيد "No one wants to watch a really dull movie" (لا أحد يُريد أنْ يشاهد فيلماً غبياً حقاً). الحُكم المَنفي والتركيب الاستفهامي بإمكانهما أن يَرِدَا مع "عبارات السبب"، ولكن فقط عندما يكون التركيب الاستفهامي سؤالاً بَلاغياً يُفيد حكماً منفياً.

I'm leaving because no one wants to watch a really dull movie

(أُغادر لأنّه لا أحد يُريد مشاهدة فيلم غبي حقاً)

I'm leaving because who wants to watch a really dull movie?!

(أُغادر لأنّه من يُريد أنْ يشاهد فيلماً غبياً حقاً؟!)

وبذلك يُمكن أنْ نرى أنّه في تعميم من قَبيل "يُمكن لتراكيب من نوع أ أنْ تَرِد في جُمل مُدمجة من نوع ب وفق الشروط ج"، يشمل النوعُ أ التراكيبَ التي تُفيد أحكاماً (مُباشرة أو غير مُباشرة). وهذا يعني أنَّ التعميمَ يخصّ الأفعال الكلامية، بما في ذلك الأفعال الكلامية غير المُباشرة. إنّه تعميم ذريعي يُوحّد البناءات التركيبية!

ماذا عن جُمل النوع ب؟ ما الأشياء التي تُميّز الجُمل التي يُسمح لها أنْ

تَرِد مع "-although" (بالرَّغم من)، "-except" (ما عدا)، "-since" (بما أنّ)، و"-but" (لكن)، عن الجُمل التي لا يُسمح لها أنْ تَرد مع "where" (أين)، "when" (متى)، "while" (عندما/لمّا/حينما)، "as" (إذ)، وما أشبهها؟ في الجُمل ذات الشكل: "س since/because ي"، ي هي سبب س. وفي الجُمل ذات الشكل: "س although/except/but ي"، ي هي سبب نفي س. مثلاً، الجملة "I would stop but who's tired?" (حَرْفياً: سأتوقّف ولكن مَنْ تَعِب؟) تُفيد "I would stop but I'm not tired" (سأتوقف ولكنني لستُ تعِباً)، حيث عدم تعب المُتكلّم سببٌ في عدم التوقّف. وإجمالاً، فإنّ جُمل النوع ب هي تلك الجُمل التي تُعبِّر عن السبب لصالح أو ضد الجُملة الرئيسية. ويعني هذا أنّ هذا التعميم دلالي في طبيعته، ذلك أنّه يُعبّر عن السبب.

أما بالنسبة للشرط ج، فهو صريح ومُباشر. إنّ مُحتوى الحُكم الذي يُفيده البناء التركيبي من النوع أ ينبغي أنْ يكون مُماثلاً للسبب المُعبَّر عنه في الجُملة المُدمجة ذات النوع ب. وبذلك، فالمبدأ العام يكون كالتالي:

البِناءات من نوع أ يُمكنها أنْ تَرِد في جُمل ظَرفية مُدمجة من نوع ب وفق شرط ج.

أ: تُفيد حُكمَ قضيةٍ ق (مُباشَرةً أو بصورة غير مُباشرة) في السِّياق.

ب: تُعبّر عن سببٍ س لصالح أو ضد مُحتوى الجُملة الرئيسية.

ج: ق=س

يحتوي المبدأ العام الذي يتحكَّم في هذه الظاهرة على شروط تركيبية (بناءات تركيبية تظهر في موقع جُمل ظَرفية مُدمجة)، ودلالية (الجُمل تُعبّر عن الأسباب)، وذَريعية (البِناءات التركيبية تفيد أفعالاً كلامية).

وإجمالاً، فهذه الظاهرة التي تبدو لأول وهلة ظاهرة تركيبية، أيْ تلك التي تظهر بِناءاتها التركيبية في موقع جُمل ظَرفية مُدمجة، تتحكّم فيها شروط دلالية وذَريعية. (لمزيد من التفاصيل، انظر أ4، لايكوف 1987). إذا كانت التعميمات التي تتحكّم في توزيع البِناءات التركيبية تُشَكِّل "التركيبَ"، فإنّ هذه الظاهرة ستُعتبَر مثالاً مُضاداً لمذهب تشومسكي الذي يَعتبر "التركيبَ" مُستقلاً.

ما يُعَدُّ نَحواً

هل تُعتبَر هذه الظاهرة مثالاً مُضاداً لمذهب تشومسكي الذي يقول إنّ "التركيب" مُستقلّ عن الدلالة وعن الذّريعيات؟ إنّ "عالِمَ النَّحو الذي يشتغل بشكل عادي"، حسب فيلمور، عالم النَّحو الذي لا يتقيّد بمنظور فَلْسَفي مُفترض أو مُستلزَم، قد يُفكر بهذه الطريقة، مُعتمداً معيار التعميم التوزيعي. إنّ "التركيب" بالنسبة لهذا العالِـم النَّحوي يدرس التعميمات التوزيعية التي تنصبّ على عناصر تركيبية تقليدية مثل: البِناءات التركيبية (كتلك التي قدّمناها)، والجُمل الظَّرفية المُدمجة، واحتلال الموقع الأخير.

ولكن ينبغي أن نتذكّر أنَّ الفَلْسَفة الديكارتية-الصُّورية المُفترَضة، في لِسانيات تشومسكي، تُحَدِّد "التركيبَ" بكيفية مُختلفة جداً. وبالتعريف، فأيّ ظاهرة تتحكَّم فيها شروط دلالية وذَريعية لا يُمكنها أنْ تندرج في "التركيب". وعليه، فالظاهرة التي تتميَّز بهذا المبدأ العام لا يُمكن اعتبارها جُزءاً من "التركيب". فهل تُعاني نظريَّةُ تشومسكي من مُشكِل أنَّ مفهوم التركيب عند عالِـم النَّحو التقليدي لا يُطابق مفهومَ "التركيب" الذي تُقدِّمه فَلْسَفة تشومسكي؟ مُطلَقاً.

في نظريَّة تشومسكي، تُعَدُّ مصطلحاتٌ من قَبيل تركيب، أو نَحوي، أو لُغة، أو نحو نواة، كُلّها مُصطلحات تقنية في النظريَّة وتخضع لشُمولية المعنى ولأُطروحة كواين-دوهيم. ومفهوم عالِـم النحو التقليدي لـ"التركيب"، كما يُحدِّده معيار التعميم التوزيعي، لا يلعب أيَّ دور تقني في نظريَّة تشومسكي.

تبعاً لشُمولية المعنى ولأُطروحة كواين-دوهيم، لا تتوفّر مُصطلحات نظريَّة مثل تركيب، أو نَحوي، أو لُغة، أو نحو نواة، على إحالة ثابتة حتى تكتمل النظريَّة ككُلّ. وبذلك، فَكَوْنُ جملةٍ ما "نَحويةً" أو "غيرَ نَحويةٍ"، "نواةً" أو "غيرَ نواةٍ"، ليس من الوقائع الخارجية والتجريبية المُعطاة. ففي مرحلة ما من مراحل تطوُّر النظريَّة، قد تُعتبر جُملةٌ ما "نَحويةً" و"نواةً" (إذا أمكن أنْ تُعامَل بوصفها جُزءاً من "التركيب")، وفي وضع لاحق قد يعتبِر أحدُ المُنظِّرين هذه الجُملة نفسها "لاحنةً" أو "لا نواةً" إذا لم تستطعْ القواعد التركيبية الصُّورية الخالصة أنْ ترصدها باعتبارها جُملة جيّدة التكوين في اللُّغة. وارتباطاً بهذا، مَيَّزَ تشومسكي لمُدّة طويلة بين الجُمل التي يعتبرها المُتكلّمون "مقبولة" والجُمل التي

تُعَدُّ "نَحويةً". والمقبولية أو اللامقبولية، بالنسبة لتشومسكي، عبارةٌ عن حُكم قد يُطلقه المُتكلّمون لأسباب تتعلّق بالإنجاز. أما النَّحوية فمُصطلح تقني داخلي في النظريَّة. والجُملة "النَّحوية" هي ما يولّده "النَّحو" في النظريَّة، وهو ما يجب على المبحث الفَلْسَفي المُسمّى "تركيباً" أن يَرْصُدَه.

قد يلتبس هذا الاستخدام التقني لمُصطلح نَحوي أحياناً على القُرّاء. إذا لم تكنْ أنت نفسك من اللّسانيين التوليديين، سيكون لمُصطلحيْ نَحوي ولا نَحوي [أو لاحن] معنى عادي غير تقني بالنسبة إليك (أي سيكون لهما معنى غير داخلي في النظريَّة). ستكون الجُمل اللاحنة [اللانحوية] جُملاً غير جيّدة التكوين في لغتك، جُملاً تخرق شيئاً ما في نَـحْوِ اللُّغة التي تتكلّمها أو في مُعجمها. وعليه، فإنّ "النَّحوية" و"اللانحوية" بهذا المعنى عبارة عن حُكْمَيْنِ قد يُصْدِرهما المُتكلّم، وبذلك يُحدّد إلى حدٍّ بعيد موضوع الدراسة التجريبي الذي تنصبّ عليه اللّسانيات. تكمن النُّقطة الحاسمة، حقيقةً، في ما يُفيده مُصطلح نَحوي.

خُذْ، مثلاً، الجُملتين التاليتين:

1. I'm leaving because here comes the bus

(أُغادر لأنه ها قد أتت الحافلة)

2. *I'm leaving if here comes the bus

(أُغادر إذا ها قد أتت الحافلة)

نعتبر -نحن المُؤلّفيْن- الجُملة التي تسبقها نجمة جُملةً لاحنة، ونعتبِر الجُملة التي لا تسبقها نجمة جُملة نَحوية. ورغم ذلك، فمن منظور تشومسكي، قد يندرج حُكمنا هذا في "المقبولية"، وليس في "النَّحوية" بالضرورة.

ونتيجة لهذا، هناك طُرق مُتنوّعة يُمكن لنظريَّة تشومسكي أنْ تُكيِّف بها ذلك المبدأ العام المُرتبط بما يَرِدُ من ظواهر الجُملة الرئيسية في الجُمل المُدمجة-على اعتبار أنَّ التعميم المُقدَّم أعلاه صحيح. وهذه ثلاثة إمكانات تندرج في إطار منظور تشومسكي حيث تُشير النجمة قبل الجُمَلِ أعلاه إلى عدم المقبولية، وليس إلى اللانحوية.

الإمكان1: الجُملتان 1 و2 كلتاهما جُملتان "نَحويتان". ويسمح "التركيب" بالبِناءات من نوع أ في كُلّ الجُمل المُدمجة. والمبدأ العام سيكون

جُزءاً من المُكوّن الذّريعي، وليس من "التركيب". وعلى هذا الأساس سيَسِمُ جُملاً من قَبيل (2) بأنّها جُمل غير مقبولة ذَريعياً، وسيعتبِر 1 جُملة مقبولة ذَريعياً.

الإمكان 2: الجملتان 1 و2 "لاحنتان" كلتاهما. ويسمح التركيب بالبِناءات أ في الجُمل الرئيسية فقط، وهي جُمل مُحدَّدة تركيبياً. ورَغم ذلك، فإنّ المبدأ العام المُقدَّم أعلاه يُمكن أنْ يُعتبَر مبدأ مُرتبطاً بالإنجاز الذي تكون به الجُملةُ 1 "اللاحنة" مُستخدَمة بوصفها جُملة مقبولة وَفْقَ الشروط المُعطاة.

الإمكان 3: الجُملتان 1 و2 لا تدخلان في "النَّحو النواة"، وبذلك فهُما لا تَندرجان في موضوع نظريَّة النَّحو الكُلّي. الجُملتان جُزء من نَحو اللُّغة الخاص، وليس من النَّحو الكُلّي، ولذلك ليست لهما فائدة علمية.

إجمالاً، تُقيم شُمولية المعنى نوعاً من العَزْل للنظريَّة، إذ تُطبَّق على المُصطلحين التقنيين نَحوي ونَحو نواة، فلا تُواجِه أمثلةٌ مُضادة مُفترَضة. وما يجعل هذا مُمكناً أنّه لا وجود لقَيْد خارج النظريَّة في فَلْسَفة تشومسكي على ما تُفيده المُصطلحات الحاسمة: تركيب، نَحوي، لُغة، نَحو نواة. إنّ ما يُعتبَر "تركيباً" تُحدِّده الفَلْسَفة بصرامة. ويُمكن للمفاهيم الأُخرى، عبر أُطروحة كواين-دوهيم وشُمولية المعنى، أنْ تُغيِّرَ ما تُحيل عليه لكي تُكيِّف الرصد الفَلْسَفي القَبْلي لـ"التركيب".

ولِننظُرْ الآن إلى حالة ثانية معروفة جدّاً، وتتعلّق بنفس الموضوع.

قَيْد البنية العَطفية

في النَّحو التحويلي الكلاسيكي لتشومسكي، تتكوَّن بعضُ التراكيب من جُمل بسيطة بواسطة عملية "نَقْل". مثلاً، في جملة من قَبيل "who was John hitting?" (من كان يضربه جُونْ؟)، ستنبني الجُملة انطلاقاً من جُملة بسيطة "John was hitting someone" (كان جُونْ يَضرب أحدَهم) وستتكوّن من خلال تغيير "someone" بالمُكوّن الاستفهامي "who"، ونقله من الموقع الذي كان يحتلّه بعد الفعل إلى صدر الجُملة، ونقل "was" من موقعه بعد الفاعل إلى موقع قبل الفاعل. ويُشار إلى الموقع الأصلي لعنصر منقول إلى بداية الجُملة أو نهايتها تقليدياً بمطة (–)، كما في: "who was John hitting —?".

ننتقل إلى مُعطيات أُخرى. تَكُونُ بعضُ الجُمل "معطوفةً" على بعضها وتتضمّن "حُروف عطف". مثلاً، الجملة: "John ate a hamburger and Bill drank a beer" (أكَلَ جُونْ هامبورغر وشَرِبَ بِيلْ جُعّة) تتضمّن جُملتين معطوفتين: "John ate a hamburger" و "Bill drank a beer". وفي هذه البنية: "John [[ate a hamburger]and [drank a beer]]" هناك بنية عطفية، ونُشير إليها بالمعقوفتين الخارجيتين اللتين تحتويان على مُركّبين فعليين معطوفين: "ate a hamburger" و"drank a beer"، موضوعين في المعقوفات الداخلية.

اكتشف روس (د، 1967) قَيْداً سمّاه قَيْد البنية العَطفية. وقد تمّ تأطيره داخل النَّحو التحويلي لتشومسكي باعتباره قَيْداً على "نَقْل" مُكوّن.

قَيْد البنية العَطفية: لا يُمكن لأيّ مُكوّن أن يُنقَل خارج بنية عَطفية ما لم يُنقَل خارج المعطوفين كليهما.

كما يُلاحَظ، هذا قَيْد تركيبي خالص. إنّه يُشير إلى المُكوّنات المعطوفة (وهي مُكوّنات تركيبية خالصة) وإلى قواعد النَّقْل، التي تُعَدّ بدورها تركيبية خالصة في نظريَّة تشومسكي. ولا يظهر أيُّ نقاش دلالي في هذا القيد.

الجُملة التالية جملة نَحوية، كما يتنبّأ بذلك هذا القَيْد، ما دام النَّقْل يظهر خارج المعطوفين:

What did [[John eat —]] and [[Bill drink —]]?

من جهة أُخرى، حين يظهر النَّقْل خارج أحد المعطوفين فقط، تكون الجُملة سيئة التكوين:

*What did [[John eat hamburger] and [Bill drink —]]?
*What did [[John eat —] and [Bill drink milk]]?

لوحِظَت هذه الظاهرة في عدد كبير من اللُّغات، واعتُبِرَت كُلّية من الكُلّيات اللُّغوية. ونَصَّ رُوسْ على أنَّ هذا القَيْد قَيْدٌ تركيبي خالص، واستخدم تشومسكي ذلك في دعم دفاعه عن الكُلّيات التركيبية الفِطرية.

يبني تشومسكي استدلاله على الشكل التالي: اكتسب الأطفال عبر العالَم نفسَ القَيْد التركيبي الخالص. وقاموا بذلك دون أنْ يُصحِّحَ لهم آخرون أو يقولوا لهم إنَّ الجُمل سيئة التكوين كانت سيئة التكوين. وعليه، لا وُجود لأساس يُمكن

أنْ يكونوا قد ارتكزوا عليه من أجل تعلُّم هذا القَيْد. إذا كانوا يتوفّرون عليه ولم يكن بإمكانهم أنْ يتعلّموه، فإنّه يجب أنْ يكون فِطرياً.

بعد مُدّة وجيزة من اكتشاف رُوسْ للقَيْد سنة 1966، اكتشف مثالاً مُضاداً:
What did John [[go to the store] and [buy —]]?

(ماذا ذهب جون إلى المتجر واشترى؟)

نجد هنا نَقْلاً خارج المعطوف الثاني فقط. وهذا يخرق القَيْد.

في هذا الوقت، بيّن لايكوف أنَّ حرف العطف "and" (الواو) في هذه الجُملة يعني "to" ("من أجل" أو "كي")، وأنَّ بنية العطف لا تُمثّل "عطفاً حقيقياً". غير أنَّ بُرهان لايكوف كان يتوقّف على النظر إلى معنى الحرف "and"، وليس إلى التركيب فَحَسْب، وبذلك لم يتوجّه المثال المُضاد إلى تركيبية القَيْد.

ورَغم هذا، فقد تمّ تجاهل المثال المُضاد لما يُناهز العقدين، حتى اكتشف غولْدْسْميث (د، 1985) Goldsmith ولايكوف (أ8، 1986) وطالبان من طَلَبة غولْدْسْميث، وِليم إيلْفُورْتْ William Eilfort وبِيتِرْ فَارْلِي Peter Farley، أمثلة مُضادّة جديدة. في هذه الأمثلة، يحدُث النَّقْل من أوّل المُركّبين الفعليين المعطوفين، وليس من الثاني:

غولدسميت:
How much can you [[drink —] and [still stay sober]]?

(كم يُمكنك أنْ تشرب وتظلّ صاحياً؟)

فارلي:
That's the stuff that the guys in the Caucasus [[drink —] and [live to be a hundred]]

(هذا هو ما يشربه الرجال في القوقاز ويعيشون إلى غاية مائة عام)

إيلفورت:
That's the kind of firecracker that I [[set off —] and [scared the neighbours]]

(هذا هو نوع المُفرقعات الذي أُفجره ويُخوّف الجيران)

عند هذه النُّقطة، عُثر على جُمل جيّدة التكوين تخرق القَيْد في الجُملتين

بكُلِّ الطُّرق المُمكنة: النَّقل من المعطوف الثاني دون المعطوف الأول، والنَّقْل من المعطوف الأول دون المعطوف الثاني.

وذهب لايكوف (أ8، 1986) أبعد من ذلك. فقد بيّن أنّ الأمثلة المُضادة تظهر أيضاً في جُمل ذات معطوفات مُتعدّدة. وهذه بعض الأمثلة التي يَرِد فيها النَّقْل من المعطوف الثاني والمعطوف الثالث والمعطوف الخامس:

What did he [[go to the store,] [buy —,] [load — in his car,] [drive home,] [and unload —]]?

(ماذا ذهب إلى المتجر واشترى وشحن في سيارته وساق إلى المنزل وأفرغه؟)

والتي يَرِد فيها النَّقْل من المعطوفين الأول والثالث:

How many courses can you [[take — for credit,] [still remain sane,] and [get all A's in —]]?

(كم من الدروس يُمكنك أنْ تكون واثقاً منها وتظلّ قادراً عليها وتحصل على أعلى النُّقَط؟)

والتي يَرِد فيها النَّقْل من المعطوف الثاني بين ثلاثة معطوفات:

Sam is not the sort of guy who you can just [[sit there,] [listen to —,] and [stay calm]].

(سامْ ليس ذلك الشخص الذي يُمكنك أنْ تجلس هنا وتنصت إليه وتبقى هادئاً)

والتي يَرِد فيها النَّقل من المعطوفات الأول والثالث والخامس من بين ستة معطوفات:

This is the kind of brandy that you can [[sip — after dinner,] [watch TV for a while,] [sip some more of —,] [work a bit,] [finish — off,] [go to bed,] and [still feel fine in the morning]].

(هذا هو مشروب البْرانْدي الذي يُمكنك أنْ ترشف منه بعد العشاء وتُشاهد التلفزة لِلَحظة وترشف المزيد وتشتغل بعض الشيء وتُنهيه وتذهب إلى السرير وتُحسّ أنك على ما يُرام في الصباح)

والتي يَرِد فيها النقل من المعطوفات الثاني والرابع والخامس:

I [[went to the toy store,] [bought ---,] [came home,] [wrapped --- up,] and [put --- under the Christmas tree]] one of the nicest little laser death-ray kits I've ever seen.

(ذهبتُ إلى متجر اللعب واشتريتُ وعدتُ وأنهيتُ ووضعتُ تحت شجرة الميلاد، أحد أجمل أطقم أشعة الليزر الذي لم أرَ مثله قط).

الخُلاصة واضحة: من وِجهة نظر التركيب الخالص، لا وُجود البتّة لقَيْد للبنية العَطفية ينسحب على كُلِّ المركّبات الفعلية المعطوفة. فالعناصر يُمكن نقلها من أيّ تأليف للمعطوفات.

بعد هذا واصَل لايكوف بتقديم وصف دلالي لشروط نقل المعطوفات، بما أنّه لا يُعتَدّ بأيِّ نَقْل.

الشرط 1: الحالات الكلاسيكية التي يتمّ فيها نَقْل "كُلُّ شيء أو لا شيء" عبارة عن أمثلة من التوازي الدلالي، حيث كُلّ معطوف مثال لمَقُولة دلالية عامة. مثلاً، الجملة:

What did [[John eat —] and [[Bill drink —]]?

حالة يُفيد فيها المعطوفان عن استهلاك طعام. ولنُلاحظ، في مُقابل هذا، غرابة الجُملة التالية:

* What did [[John eat —] and [Bill tune —]]?

(ماذا أكلَ جون ودوزَن بيلْ)

هذه الجُملة سيكون لها معنى فقط لو كان جون يأكل، مثلاً، آلات موسيقية، أو لو كان بيل يُدَوْزِنُ أكلاً. هذان السِّياقان الغريبان وحدهما يُمكنهما إقامة التوازي بين المعطوفين، بحيث يتعلّقان كلاهما بالاشتغال على الآلات الموسيقية، أو الاشتغال بالأكل.

الشرط 2: حالات المعطوفات المُتعدّدة التي تخرق مبدأ "نَقْل كُلّ شيء أو لا شيء" عبارة عن مُتواليات طبيعية من الأحداث، حيث المُركّبات الفعلية التي لا تخضع للنَّقْل تضع مشهداً أو تُغيِّر مشهداً، ولكنها ليست جُزءاً من المُتوالية. انظر، مثلاً، إلى الجملة التالية:

What did John [[go to store,] [buy —,] [put — in his car,] [drive home,] and [unload —]]?

ترسم هذه الجُملة مُتوالية من الأحداث كما تنظر إليها دلالة الأُطر. الذهابُ إلى البيت وسياقةُ السيارة نحو البيت، اللذان لا يخضعان للنَّقْل، عبارة عن

تغييرين في المشهد. أمّا المحمولات الأُخرى فكُلّها تُحمَل على نفس المحور، الذي تُشير إليه "what" (ماذا).

الشرط 3: حالات المُتعاطفات التي تخرق مبدأ "نَقْل كُلّ شيء أو لا شيء" هي أيضاً أنواع من المُتواليات الطبيعية من الأحداث -مُتواليات سببية (تسبيب أو تمكين) أو مُقابلاتها المنفية (عدم المنع). العلاقات السببية في الحالات المُشار إليها هي: المعطوف1 لا يمنع المعطوف 2: شُرْبُ ذلك القدر لا يمنع من أنْ تبقى صاحياً.

[[How much can you [[drink —] and [still stay sober]]?

المعطوف 1 يُمكِّن المعطوف 2: شُرْبُ هذه المادة يُمكِّنُهم من العيش إلى أنْ يبلغوا مائة سنة.

That's the stuff that the guys in the Caucasus [[drink —] and [live to be a hundred]].

المعطوف 1 يُسبِّب المعطوف 2: تفجير هذا النوع من المُفرقعات سبّب الخوف للجيران.

That's the kind of firecracker that I [[set off —] and [scared the neighbors]].

كانت خُلاصة لايكوف أنَّ الدلالةَ -يعني دلالة الأُطر (بالمعنى الموجود عند فيلمور [أ6، 1982ب، 1985])، وليس دلالة النَّماذِج النظريَّة- تتحكَّم في النقل خارج المُركّبات الفعلية المعطوفة. وتتحدَّد المُتواليات الطبيعية للأحداث انطلاقاً من أُطر دلالية كتلك التي اقترحها فيلمور. ولا وُجود لقَيْد تركيبي خالص على بنية العطف. وحالات "نَقْل كُلّ شيء أو لا شيء" هي حالات ذات دلالة مُختلفة -أيْ بنيات مُتوازية دلالياً.

منزلة الأمثلة المُضادة

اعتبَر لايكوف (أ8، 1986) هذه الحالات من بين مئات الحالات التي نجد فيها الدلالة مُتحكِّمة في التركيب -من أمثلة مُضادة كثيرة في الأدبيات اللِّسانية لمذهب تشومسكي القائل باستقلالية التركيب وعدم خضوعه للاعتبارات الدلالية. ورَغم ذلك، فقد كان لايكوف يستخدم مفهوم النُّحاة التقليدي للتركيب -أي معيار التعميم التوزيعي- ولم يكن يستخدم المفهوم الذي تتبّناه فَلْسَفة تشومسكي لـ "التركيب".

من وِجهة نظر فَلْسَفة تشومسكي، ينبغي أنْ يكون "التركيب" مُستقلاً. وإلا، فهو ليس "تركيباً" ولن يجد من يتّبع نظريَّةَ تشومسكي أيَّ مُشكل على الإطلاق في تكييف هذه الحالات مع فَلْسَفة تشومسكي مع المُحافظة على قَيْد البنية العَطفية بوصفه قَيْداً تركيبياً خالصاً. وفيما يلي طريقتان مُمكنتان للقيام بذلك:

الإمكان 1

أ. حافِظْ على قَيْد البنية العطفية في النَّحو الكُلّي (تركيب خالص).

ب. ما اعتُبِر أمثلةً مُضادة يخرق هذا القَيْد، وبذلك فالجُمل "لاحنة". ورغم ذلك، فالمبدأ المُقدَّم أعلاه مبدأ للإنجاز يجعل هذه الجُمل "اللاحنة" جُملاً مقبولة.

الإمكان 2

أ. حافِظْ على قَيْد البنية العَطفية في النَّحو الكُلّي (تركيب خالص).

ب. ما اعتُبِر أمثلةً مُضادة لا يندرج في "النَّحو النواة" ويدخل في موضوع دراسة نَحو اللُّغة الخاص، وليس في النَّحو الكُلّي. وبذلك، فهذه الأمثلة خارج موضوع النظريَّة ولا تتلاءم مع الدراسة العلمية الحقيقية، التي تقتصر على دراسة ماهية اللُّغة.

طبعاً، لا يُوجد في نظرة تشومسكي الفَلْسَفية لـ "التركيب" ما يقتضي أن يكون قَيْدُ البنية العَطفية جُزءاً من التركيب. ولهذا، عندما تُواجِه لِسانياتُ تشومسكي مُعطيات من قَبيل المُعطيات التي قدّمناها، فإنّها قد تقبل بالخُلاصة التي تنفي وُجود قَيْد البنية العَطفية التركيبي الخالص. وهذا لن يؤدي إلى النتيجة التي تقول إنّ التركيب يستخدم الدلالة والذَّريعيات. وعِوَض هذا، ثَمّة إمكان ثالث.

الإمكان 3

أ. اقْبَلْ بالرَّصد المُقدَّم أعلاه للبنيات العَطفية، حيث لا يُوجد قَيْد تركيبي خالص للبنية العَطفية، بل يُوجد قَيد للبنية العَطفية محكوم دلالياً وذَريعياً.

ب. أعِدْ تحديد مُصطلح "نَحوي" بحيث لا تُعتبَر البنيات التي تخرق قَيْد البنية العَطفية "لاحنة"، وإنّما غير مقبولة ذَريعياً.

ج. قَيْد البنية العَطفية المُتحكّم فيه دلالياً وذَريعياً لن يُعتبَر جُزءاً من "التركيب" إطلاقاً. و"التركيب" سيظلّ مُستقلاً وخالصاً.

في كُلِّ هذه الإمكانات الثلاثة، دخلت أُطروحة كواين-دوهيم. فمفهوم "النَّحوية" مُدمَج في النظريَّة ومُتّصل بشكل وثيق بتصوّر "التركيب". إنّ "النَّحوية" ليست قابلة للتحديد بصُورة مُستقلة خارج النظريَّة. لا تقول أحكام المُتكلّمين الذين تُعَدُّ جُملُهم مقبولةً أيَّ شيء عن النَّحوية في ذاتها. وهذا ما ينبغي أنْ نتوقّعه من أُطروحة كواين-دوهيم.

ما دُمنا نُحافظ على الافتراضات الفَلْسَفية لتشومسكي، فإنّ فكرة خُلوّ "التركيب" من الدلالة والذَّريعيات تتمتّع بالمناعة ضد البراهين المُضادّة. إنّها مَحمية بشُمولية المعنى وبأُطروحة كواين-دوهيم.

وبإيجاز، فداخل فَلْسَفة تشومسكي لا وجود لبراهين مُضادة مُمكنة تُناهِضُ تلك الأفكار القاعدية التي تُشكِّل "التركيب"، مثلاً، أو "النَّحو النواة"، أو استقلالية "التركيب". هذه المزاعم جُزء من برنامج بحث مُؤسَّس فَلْسَفياً، وليست من تلك الأشياء التي قد تُجابهها الأمثلة المُضادّة. وهذا يطرح سؤالاً مُهمّاً. هل يُمكننا أنْ نجد براهين ضدّ فَلْسَفة تشومسكي ذاتها؟

ما مشاكل فَلْسَفة تشومسكي
التي لاءَمـها مع لِسانياته؟

لا تتفق النتائج التجريبية التي توصّل إليها الجيل الثاني من العلم المعرفي مع النظرة الفَلْسَفية العامة لتشومسكي حول كُلِّ النقط عملياً. وفي الواقع، ورثت فَلْسَفة تشومسكي مشاكل الفَلْسَفة الديكارتية والفَلْسَفة الصُّورية كلتيهما.

ينبغي أنْ تكون التناقضاتُ مألوفةً من الآن. فالفَلْسَفة الديكارتية لا تتلاءم مع ما تمّ التوصل إليه بصدد تجسُّد الذِّهن. الذِّهن مُتجسِّد، وليس غير مُتجسِّد. التصوُّرات مُتجسِّدة. التصوُّرات تتلقى معناها عبر الدماغ والجَسَد وعبر التجربة المُتجسِّدة. إنّها لا تندرج في مَلَكة فِطرية غير مُجسَّدة للذِّهن الخالص. تصوّراتنا

المُتصلة بالعلاقات الفضائية، والتي تتوقّف عليها أغلب أشكال الفكر الأكثر قاعدية، تنشأ من بنية الذِّهن، من خرائطه الطُّوبوغرافية ومن بنيات فيزيائية أُخرى (ب2، ريجيير 1996). وتصوُّراتنا الجِهيّة التي تُخصِّص طريقة بَنْيَنَتِنا للأحداث تنشأ من التحكُّم الحَركي (ب2، نارايانان 1997أ، ب). وأغلب تصوّراتنا المُجرَّدة المُبَنْيَنة بالاستعارة -الزَّمن، والسببية، وحتى تصوُّرات الذِّهن نفسه- مُتجذِّرة في التجربة الجَسَدية. إنّ الفكر المُجرَّد ليس مَلَكة ذهنية مُستقلة، ومُتحرِّرة من الجَسَد.

يَتعارض تجسُّد التصوُّرات أيضاً مع الفَلْسَفة الصُّورية التي ترتكز عليها نظريَّة تشومسكي اللُّغوية. لأنَّ التصوُّرات مُتجسِّدة وليست رُموزاً فَحَسْب، فإنَّ الفكر ليس "لُغوياً"، وليس مُعالجة للرُّموز فَحَسْب. التصوُّرات ليست مُمثَّلة بصورة كافية برُموز خالية من المعنى. ولا تعكس استعارة **الفكر لُغة** الحقيقة العلمية. المعنى ينشأ من الجَسَد والذِّهن، وليس عبر الاتصال غير المُتجسِّد للرُّموز بالعالَم (أو بنَمُوذَج مجموعة نظريَّة منه). إنّ تجسُّد التصوُّرات ووُجود الاستعارة التصوُّرية لا يتلاءمان مع نظريَّة الصدق التوافُقي. ما دامت شُمولية المعنى وأُطروحة كواين-دُوهِيِمْ تتوقّفان على كُلِّ هذه العُدّة الفَلْسَفية الصُّورية، فإنّهما تغدُوان بدورهما باطلتين.

لا يُمكن للتركيب أنْ يكون مُستقلاً، أيْ ألّا يتأثر بأيِّ دَخل غير تركيبي. لو كان كذلك، فإنّه لن يكون مُمثَّلاً في الدماغ بشكل مُستقل -في قالب أو شبكة فرعية مُوزَّعة لا تتوفّر على أيِّ دَخلٍ. إنّ أيَّ أثر من دخلٍ غير تركيبي سيهدم الاستقلالية. ولكن لا وُجود لأيِّ جُزء من الدماغ، ولا لأيِّ قالب أو شبكة فرعية من الخلايا العصبية دون أن يكون لها دَخلٌ عَصبي! هذه استحالة فيزيائية.

اقتحام الفَلْسَفة للعلم

يُعنى هذا الكتاب بصُورة مركزية بالعلاقة بين العلم والفَلْسَفة. ويزعم أنَّ النتائج العلمية التجريبية، خاصة النتائج المُتقاطعة حول الذِّهن واللُّغة التي تمّ التوصُّل إليها عبر استخدام مناهج مُتعدّدة، لها الأسبقية على النظريات الفَلْسَفية التي تُؤمن بالقَبْليات. وفي الواقع، نزعُم أنّ الجيل الثاني من العلم المعرفي

يتطلَّب مُقاربةً جديدة للفَلْسَفة، فَلْسَفة مُتجسِّدة من شأنها أنْ تتلاءم مع نتائج هذا العلم بصَدد تجسُّد الذِّهن، واللاوعي المعرفي، والفكر الاستعاري.

يصعب أنْ نعتبر الدراسة التي قدّمناها للتَّو عن لِسانيات تشومسكي دراسة اعتباطية. إنَّ مظاهر الفَلْسَفة الديكارتية والصُورية المُفترضة في لِسانيات تشومسكي تُشبه كثيراً تلك التي افتُرضَت في الجيل الأول من العلم المعرفي. التداخُل بينهما ليس تاماً، ولكنه دالّ.

تَدْخُل الفَلْسَفة في العلم في عدَّة أوضاع وحالات. وتكمُن مُهمة العلم المعرفي للفَلْسَفة في أن يُشير إلى الفَلْسَفة عندما يراها، يُحلِّل البنية التصوُّرية للفَلْسَفة، ويُسجِّل تَبِعاتها. وتُعدّ لِسانيات تشومسكي حالة نَمُوذَجية للفَلْسَفة القَبْلية التي تُحدِّد بشكل مُسبق نتائج علمية مخصوصة. ظهرت اللِّسانيات المعرفية، التي سنُناقشها بإيجاز، في إطار من التعاون مع الجيل الثاني من العلم المعرفي وصارت مع مرِّ السنين جُزءاً منه. لا يتعلّق الأمر باقتحام للفَلْسَفة الديكارتية والصُورية. فهي لها اقتضاءاتها الفَلْسَفية الخاصة، بالطبع، ولكن هذه الاقتضاءات منهجية، وترتبط بالسعي نحو التعميمات، وتقاطُع البراهين، والواقع المعرفي. ولا تُحدِّد مُسبقاً ما ينبغي أنْ يكتشفه البحث التجريبي، ما عدا القَيْد الذي يشترط أنْ تتخذ النتائج شكل تعميمات تجريبية.

إنّ الجيل الثاني من العلم المعرفي، ومعه اللِّسانيات المعرفية، لم يبدأ بفَلْسَفة موروثة وهي تامة التشكُّل. لقد كان حُرّاً في أنْ يكتشف تجريبياً هل التصوُّرات مُتجسِّدة، وهل هُناك فكر استعاري، وهل التركيب مُستقل أم غير مُستقل عن الدلالة. ويتعارض ما عُثِرَ عليه بصَدد التجسُّد والفكر الاستعاري مع الفَلْسَفة القائمة، ولكن ما عُثر عليه لم يكن مُسلَّماً به بَدءاً. هذا العلم يبحث عن البراهين المُتقاطعة، مُستخدماً حُرّيته واستقلاليته في دراسة الذِّهن واللُّغة في كُلِّ تجلّياتهما.

اللِّسانيات المعرفية

اللِّسانيات المعرفية نظريَّة لِسانية ترمي إلى استخدام اكتشافات الجيل الثاني من العلم المعرفي لتُفسِّر أكبر جُزء من اللُّغة. وعلى هذا الأساس، فهي تقبل

نتائج الجيل الثاني من العلم المعرفي ولا تَرِث افتراضات ومُسلّمات أيّ نظريَّة فَلْسَفية تامّة التشكُّل. افتراضاتها افتراضات منهجية: المناهج المُلائمة تبحث عن التعميمات الأشمل، وتُوَجِّهُ نظرتَها نحو أوسع عدد من البراهين المُتقاطعة، وتُكَيِّفُ النظريَّةَ اللِّسانية مع الاكتشافات التجريبية المُتصلة بالذِّهن والدماغ. منذ نهاية السبعينيات، تحوّلت اللِّسانيات المعرفية إلى حقل خاص يعُجّ بالأدبيات. (من أجل تقديم لهذه الأدبيات، انظر الإحالات، الفقرات أ1-أ9). ويصل مدى وعُمق هذه الأدبيات إلى مُستويات عُليا إلى درجة أنّنا لا نستطيع رصد جُلّ نتائجها. وكُلُّ ما نستطيع فعله هو تقديم نوع من الوعي بالنتائج الأساسية كما تتصل ببعض القضايا الفَلْسَفية.

الدلالة المعرفية

تدرس الدلالة المعرفية الأنسِقة التصوُّرية البشرية، والمعنى، والاستنتاج. إنّها تدرس، إجمالاً، التفكير البشري. وقد سبق أنْ ناقشنا الكثير من الأُمور المُتّصلة بالبحث في الدلالة المعرفية. والنتائج الأساسية في هذا المجال هي:

- تنشأ التصوُّرات وتُفهَم عبر الجَسَد، والذِّهن، وتجربة البشر في العالَم. تحصل التصوُّرات على معناها من خلال التجسُّد، وخاصة عبر المقدرات الإدراكية والحَركية. ويَندرج في التصوُّرات المُتجسِّدة بشكل مُباشر تصوُّراتُ المُستوى القاعدي، وتصوُّرات العلاقات الفضائية، وتصوُّرات الأفعال الجَسَدية (مثل حركة اليد)، والجهة (أي البنية العامة للأعمال والأحداث)، واللَّون، وتصوُّرات أُخرى.
- تستخدم التصوُّرات بشكل حاسم مظاهر الذِّهن التخييلية: الأُطر، والاستعارة، والكِناية، والأنماط النَّموذَجية، والمَقُولات الشُّعاعية، والفضاءات الذِّهنية، والمَزْج التصوُّري. تنشأ التصوُّرات المُجرَّدة عبر إسقاطات استعارية من تصوُّرات مُجسَّدة بصُورة أكثر مُباشرة (التصوُّرات الإدراكية والحَركية). وكما رأينا سالفاً، يوجد نَسق للاستعارة التصوُّرية مُنتشر جدّاً يُخصِّص التصوُّرات المجرَّدة من خلال تصوُّرات مُتجسِّدة بشكل مُباشر. ونَسق الاستعارة ليس اعتباطياً، بل هو راسخ أيضاً في التجربة.

إنَّ هذه الآليات المُجسَّدة لبناء التصوُّرات والفكر محجوبة عن وعينا، ولكنها تُبْنِينُ تجربتَنا وتدخل في تكوين ما نقوم بتجربته بوعي.

النّحو المعرفي: النّحو بوصفه بناء ترميز

في النَّحو المعرفي، لا يُمكن أن يُوجد تركيب مُستقل ما لم يُوجد قالب دون دَخْل أو شبكة فرعية في الدماغ. عِلاوة على هذا، فمن خلال دراسة تعميمات حول توزيع العناصر التركيبية، تمّ التوصُّل تجريبياً إلى أنّ هذه التعميمات التي تُعَدّ بالمئات من الحالات في الإنكليزية وحدها، تتطلّب الإحالة على الدلالة، والذَّريعيات، ووظيفة الخطاب. والحالات التي ذكرناها أعلاه، والتي تتصل بالجُمل الظَّرفية وبنيات العطف، حالات نَمطية في هذا الشأن.

لدى فرز هذه التعميمات، تَوَصَّلَ لِسانيون معرفيون مثل لانْغَايْكِرْ Langacker، ولايكوف، وفوكونيه Fauconnier، إلى خُلاصة تقول إنه لا وُجود لبدائيات أو عناصر أوّلية (primitives) تركيبية مُستقلة. إنّ التركيب حقيقة واضحة، ولكنه ليس مُستقلاً ولا مُكوَّناً من رُموز لا معنى لها ولا تأويل لها. إنّه، بالأحرى، دراسة للترميز (symbolization) -أيْ قَرْن المعنى بالعبارات اللُّغوية، أيْ بالأشكال الصّواتية ومَقُولات الأشكال الصّواتية. وكلُّ علاقة ترميز تربط بين قطبين: إنّها تربط قُطب التصوُّر بقُطب العبارة. ويتضمّن كُلُّ قُطبِ تصوّرٍ مَقُولةَ تصوّرات؛ ويتضمّن كُلُّ قُطب عبارةٍ أشكالاً صِواتية. خُذْ، مثلاً، المعنى المركزي للحرف "on" (على) في الإنكليزية، كما يَرِد في الجملة التالية: "The cup is on the table" (الكأس على الطاولة). سيكون قُطْب التصوُّر عبارةً عن خُطاطة صُوَر مُعقّدة مُكوّنة من التصوُّرات البدائية: اتصال، وتحمُّل، واستعلاء. وقُطب الصّواتة سيتكوّن من التمثيل الفونيمي /an/. والمَقُولة النحوية للحروف، كما عرضنا لها أعلاه، مَقُولة شُعاعية لها مركز يُحدّده اقتران خُطاطات صُور العلاقات الفضائية بصُور صِواتية. هذا التصوُّر للتركيب، مع أمثلة أعقد بكثير، اشتغل عليه بصُورة دقيقة رونالد لانغايكر في كتابه الكلاسيكي من جزءين أُسس النحو المعرفي (أ8، 1986، 1991)؛ ويُمكن الاطّلاع على مُناقشة مُوجزة في كتابه التصوُّر، والصورة، والرمز (أ8، 1990).

ليس الترميز، من وجهة نظر عَصبية، سوى طريقةٍ أو إطارٍ لمُناقشة الترابُطات العَصبية. يتكوَّن نَحوُ اللُّغة من ترابُطات عَصبية مُبَنيَنة بشكل عالٍ تصل بين المظاهر التصوُّرية والتعبيرية (الصِّواتية) للدماغ. ويدخل في ذلك المَقُولاتُ النَّحوية، والبنيات النحوية، والوحدات المُعجمية. وبما أنَّ الدلالة والصِّواتة تعتمدان كلتاهما على النَّسَق الحِسّي الحَركي، فإنّ هذه النظرة للنَّحو تُعتبَر جيّدة في المنظور العصبي. إنّ هذا النَّحو، البعيد عن الاستقلالية، يربط بين هذين النَّسَقين المُعتمدين على الجَسَد. وسيكون مُصطلح "دَخْل" و"خَرْج" مُضلّلين هنا، ذلك أنّ الترابُطات العَصبية تتدفق في الاتجاهين بين هذين النَّسَقين، اللذين نشآ مُستقلين في الجَسَد.

يحتوي قُطبُ التصوُّر على آليات معرفية تتطلّبها سَيرُورات المحتوى التصوُّري، مثل ماذا نتذكّر، المعلومات التصوُّرية القديمة أم الجديدة؛ ومثل تحوُّل الانتباه من كيان تصوُّري إلى آخر، ومثل وِجهات النظر التي نُكوِّنها عن الأوضاع، والبنية التصوُّرية للخطاب. ويُعنى الحقل الفرعي للنَّحو الوظيفي، الذي نعتبره جُزءاً من مشروع اللّسانيات المعرفية، بالكيفية التي تدخل بها الوظائف التصوُّرية المعرفية في بنية اللُّغة عبر علاقات الترميز. وقد تمّ التوصل إلى أنَّ وظائف معرفية كهاتِه تتحكّم في مظاهر هامّة من الظواهر النَّحوية، مثل العلاقات العائدية، وترتيب العناصر التركيبية، والبنيات النَّحوية.

وإجمالاً، فالنَّحو يكمُن في علاقات الترميز هاتِه. والتركيب يكمُن في مَقُولات عُليا للأشكال الصِّواتية التي تقع في قُطْبِ العبارة لعلاقات الترميز. وعلاقات الترميز عبارة عن ترابُطات عَصبية تصل بين نَسَقين جسديين، النَّسَق التصوُّري والنَّسَق الصِّواتي. والتركيب ليس مُستقلاً، ولكنه يُوجد بمُقتضى نَسق (تصوُّري-صِواتي) من علاقات الترميز.

وعليه، فالنَّحو ليس نَسقاً صُورياً مُجرّداً، إنّه نَسق عَصبي. وخصائص الأنحاء هي خصائص الأنسِقة العَصبية المُجسَّدة بشرياً، وليست خصائص أنسِقة صُورية مُجرَّدة.

المُعجم

في الحالات الأبسط، تُعتبَر الوحداتُ المُعجمية علاقاتِ اقترانٍ بين أشكال صِواتية وتصوُّرات فردية. ولكن هذه الحالات البسيطة عبارة عن استثناءات نادرة.

فالتعدّد الدلالي هو القاعدة. فأغلب الألفاظ تتوفّر على عدد من المعاني المُترابطة نَسَقيّاً. العديد من حالات التعدّد الدلالي (كُلّها بالإطلاق) تُجيزها استعاراتٌ تصوُّرية-نُسوخٌ عابرة للمجالات في النَّسَق التصوُّري. وعليه، فإنّ لفظاً مثل "وصَل" الذي له معنى مركزي يرتبط بالحركة في الفضاء، له معانٍ إضافية، تتحدَّد بالاستعارة، في مجال الزَّمن. وفي الواقع، كُلُّ استعارات الزَّمن القاعدية تُعطي معنى مُنفصلاً للفعل "وصَل" على الاتساع. ففي جُملة من قَبيل "وصَل رمضانُ"، تُوَسِّعُ استعارةُ الزَّمن المتحرك معنى "وصل" ليشمل مجال الزَّمن. أما في قولنا: "سنَصِل (إلى) رمضانَ"، فإنّ استعارة الزَّمن المُتحرّك تُوَسِّعُ معنى اللفظ "وصل" ليشمل مجال الزَّمن بكيفية مُختلفة. اللفظ "وصل" ليس مقروناً بتصوّر واحد فقط، وإنّما بمَقُولة شُعاعية من التصوُّرات التي تتوفّر على مركز وعلى توسّعات (أشعة)، والعديد منها استعاري. أغلب الوحدات المُعجمية مُتعدِّدة المعنى، وتعدّدها الدلالي هذا تُحدّده علاقات تصوُّرية نَسَقيَّة من قَبيل الاستعارة والكناية.

رَغم أنّ المعنى المركزي قد يكون مقروناً اعتباطياً بشكل من الأشكال الصّواتية، فإنّ المعاني المُتوسَّع فيها تقترن بهذا الشكل الصّواتي لأنّ المعنى المركزي مقرون به. اعتباراً للاقتران الاعتباطي الموجود في "وَصَلَ" بمعناه الحَركي الفضائي، فإنّه ليس من الاعتباط أنْ يكون "وصل" مُقترناً بمعانيه الزَّمنية. إنّها، بالأحرى، مُبرَّرة باستعارات الزَّمن الموجودة بصورة مُستقلة. بما أنَّ أغلب الألفاظ مُتعدّدة المعنى بشكل كثيف، ولها معانٍ غير مركزية مُبرَّرة (غير اعتباطية)، فإنَّ جُلّ الاقترانات بين الأشكال الصّواتية والمعاني مُبرَّرة.

المَقُولات الدلالية والتركيبية

ما الاسم؟ تَعلَّمْنا كُلّنا في المدارس أنّ الاسم يُسمّي الشخص أو المكان أو الشيء؛ أيْ أنّه يُسمّي كِياناً فيزيائياً مُحدَّداً أو محصوراً. هذا التعريف هو في حدِّ ذاته عبارة عن بداية جيّدة. فأسماء الأشخاص، والأمكنة، والأشياء -الكِيانات الفيزيائية المحصورة- هي بالتأكيد أفضل أمثلة الأسماء. وبالطبع، ثَمّة العديد من أنواع الأسماء الأُخرى التي لا تَندرج في هذا التعريف.

قبل أنْ ننظُر في أنواع أُخرى من الأسماء، دَعنا نفحص ما يعنيه قولُنا هذا اللفظ هو "اسمُ كذا" هُنا. إنَّ هذه العلاقة، علاقة "اسمُ كذا"، علاقةٌ بين شيء تصوُّري وشيء صِواتي، كالعلاقة الموجودة، مثلاً، بين تصوُّر الكُرسي والشكل الصّواتي: كُرسي. الكُرسي شيء، وكُرسي اسمٌ يُسمّي هذا الشيء. من وِجهة نظر عَصبية، تُعَدّ علاقةُ "اسم كذا" علاقة تنشيط. فعندما نسمع اللُّغة ونفهمها، يُنشِّط الشكلُ الصّواتي التصوُّرَ؛ وعندما نتكلَّم، يُنشِّط التصوُّرُ الشكلَ الصّواتي. الحالات الخاصة للتسمية عبارة عن اقترانات تصوُّرية-صِواتية. ويُشير اللفظ "تسمية" إلى القُطب الصّواتي في هذا الاقتران.

لأنّنا كائنات ذات خلايا عَصبية، فنحن نُمَقْوِل. ولأنَّ أنسِقة الخلايا العَصبية تشتغل بصورة مُثلَى، فنحن نُوسّع المَقُولات شُعاعياً، بإضافة توسيعات دُنيا إلى بنيات المَقُولة المركزية التي نتوفّر عليها من قبل. لأنَّ مَقُولات الأطفال الأولى مَقُولات إدراكية-حَركية، فإنّنا نتوفّر كُلّنا على مَقُولات مُرمّزة للأشياء الفيزيائية المحصورة التي تتوسَّع عندما نكبر. إنَّ المُثلَوية العَصبية تُوسِّع المَقُولةَ الفرعية المركزية للأشياء الفيزيائية المحصورة لتصير مَقُولة شُعاعية بِناء على الاستعارات التصوُّرية الموجودة وآليات معرفية أُخرى مُؤسَّسة معرفياً. والنتيجة عبارةٌ عن مَقُولة شعاعية تتمركز حول أشياء فيزيائية محصورة (أشخاص، أمكنة، أشياء) تتّسع انطلاقاً من هذا المركز البسيط بطُرق مُتعدّدة. تُوَسِّعُ الاستعارةُ التصوُّرية الأشخاصَ والأمكنة والأشياء، وتُسقِطها على الأشخاص والأمكنة والأشياء الاستعارية من النوع الذي عرضناه في فصول الجزء الثاني من هذا الكتاب: الحالات (أمكنة استعارية)، الأفكار (أشياء أو أمكنة أو مسارات استعارية)، المُؤسسات (أشخاص استعاريون)، وتصوُّرات مُجرَّدة أُخرى تُفهَم استعارياً. هُناك، بالطبع، توسيعات معرفية نَسَقيَّة أُخرى للمركز، كأن يُوسَّع للتعدّدات والكتل. والمَقُولة التي نحصل عليها للكِيانات المحصورة (الفيزيائية والاستعارية) هو ما يُسمّيه لانْغَايْكِرْ (أ8، 1986، فصل 5) المَقُولة التصوُّرية **الأشياء**. وتتنوّع هذه التوسّعات التي تخضع لها المَقُولة من لغة إلى أُخرى، ويكون ذلك بشكل كبير أحياناً.

تُسمّي الأسماءُ الأشياءَ. يعني أنَّ كُلَّ شيء خاص يُعبَّر عنه (عبر علاقة التسمية) بشكل صِواتي. وتستحِثُّ المَقُولةُ التصوُّرية العامة للأشياء مَقُولةَ مُوافِقة

تتكوّن من أشكال صِواتية تُسمّي هذه **الأشياء**. مَقُولة هذه الأشكال الصّواتية هي **مَقُولة الأسماء**.

وبِناء على ذلك، فإنَّ مَقُولة الاسم تُوجد في القُطب الصواتي **لمَقُولة الشيء** التصوُّرية. وتُسمّى العلاقة التي تربط مَقُولةَ **الشيءِ** بمَقُولةِ **الاسم علاقةَ الاسم**. وعلاقةُ الاسم مَقُولة تتكوّن من علاقات تسمية بين أشياء خاصة وأشكال صِواتية خاصة. وبإيجاز، **فالأسماء** ترمز إلى **الأشياء**.

ورغم ذلك، فمَقُولة هذه الأشكال الصّواتية التي يحصل أنّها **أسماء** لا تُوجد في استقلال عن التصوُّرات التي ترمز إليها هذه الأشكال الصّواتية. إنّ الشكلَ الصّواتيَ اسمٌ بموجب نوع التصوُّر الذي يرمز إليه.

مَقُولة الأشياء مَقُولة شُعاعية. لها مركز كُلّي، وهو الأشخاص والأمكنة والأشياء، ولكن هذا المركز يُمكن توسيعه بصورة مُختلفة في لغات مُختلفة. وعلى هذا الأساس، فالتصوُّرات التي تُسميها لغةٌ من اللُّغات **أسماء** ليست كلها كُلّية.

يُمكن تقديم تحاليل مُشابهة حول الأفعال (حيث تقع الأنشطة في مركز المَقُولة التصوُّرية)، وحول الصفات (حيث تقع الخصائص في مركز المَقُولة التصوُّرية)، وحول الحروف (حيث تقع العلاقات الفضائية في مركز المَقُولة التصوُّرية). كُلُّ هذه المعاني المركزية ستكون لها أنماط مُتنوّعة من توسّعات المعاني غير المركزية، عبر الاستعارة غالباً.

لِننظُرْ إلى مثال بسيط. ما يُسمّى الزَّمن التركيبي عبارة عن شكل لُغوي. في الإنكليزية، مثلاً، تُعَدّ اللاحقة "ed-" هي شكل الزَّمن الماضي. ولكن الزَّمن ليس مُجرَّد دليل اعتباطي. إنّ له ما يربطه بالزَّمن. يُمكن أنْ نقول، بخاصة، إنّ سِمات الزَّمن تُعبِّر عن تَموقُع قضية ما في الزَّمن بالنظر إلى فعل التلفّظ (أو أيّ نُقطة إحالية في الخطاب). مثلاً، في الجُملة التالية: "John worked hard yesterday" (عمل جون كثيراً أمس)، وَاسِمُ الزَّمن هو "ed-"، الذي يُعبّر عن الموقع الزَّمني للفعل الموجود في الجُملة، وهو الماضي بالنظر إلى زَمن التلفّظ. بعبارة أُخرى، الشكل اللُّغوي زَمنٌ بمُقتضى ما يعنيه.

وفي مُقابل هذا، فالجُملة المُزمَّنة (التي لها زَمن) مُتواليةٌ من الأشكال اللُّغوية -ليست مُتوالية من الدلائل فَحَسْب، وإنّما مُتوالية من الأشكال الصّواتية التي تُعبِّر عن قضية تقع في الزّمن بالنظر إلى زَمن التلفّظ (أو نُقطة إحالية زَمنية ما). ومرة أخرى، تُعَدّ مُتوالية الأشكال الصّواتية جُملة مُزمَّنة بمُقتضى ما تعنيه. الجُمل المُزمَّنة مَقُولة تركيبية، ولكنها لا تُوجد بوصفها مَقُولة مُستقلة عما تعنيه الأشكال. وبإيجاز، فالمَقُولات التركيبية -أيْ مَقُولات المُتواليات الصّواتية- تُستحَثُّ دوماً بما تُعبِّر عنه هذه الأشكال الصّواتية تصوُّرياً.

تَسْتَحِثُّ بنيةٌ تصوُّريةٌ سُلّميةٌ تتضمن قضايا تقع في الزَّمن بنيةً تركيبيةً سُلَّمية مُوافقة تتضمَّن جُملاً مُزمَّنة. لِننظُرْ إلى الجُملة التالية: "John believes that Harry left" (يعتقد جون أنَّ هاري غادَر). يعبّر المُحتوى التصوُّري للبنية "John believes --" عن قضية تتموقَعُ زَمنياً، مع فراغ بالنسبة لمُحتوى الاعتقاد يتطلَّب المَلْء. القضية التي تُعبِّر عنها "Harry left" تملأ مُحتوى الاعتقاد. هنا نجد قضية "Harry left" مُدمجة في قضية أعقد: "John believes that Harry left". تستحثُّ البنية القضويةُ البنيةَ السُّلَّمية المُوافقة في قُطب العبارة حيث الجُملة "Harry left" تُوجد داخل الجملة الأوسع: "John believes that Harry left".

عرضنا أعلاه مظهرين من مظاهر البنية التركيبية، وكلاهما تستحثّهما البنية التصوُّرية وعلاقة الترميز. أولاً، ثَمّة مَقُولات مثل الاسم والفعل والصفة والحرف والجُملة. ثانياً، ثَمّة البنيات السُّلَّمية للجُمل المُزمَّنة. وهذا ليس، بالطبع، سوى الهيكل العاري للنَّحو.

البِناءات النَّحوية: أكثر من مجموع الأجزاء

في اللّسانيات المعرفية، يتكوّن النَّحو من مَقُولات نَحوية (من قَبيل المَقُولات التي ناقشناها للتّو) ومن بِناءات نَحوية. وكُلُّ بِناء من هذه البِناءات عبارة عن قَرْنٍ بين بنية تصوُّرية مُعقّدة ووسيلة تُعبِّر عن هذه البنية التصوُّرية -ويتمّ ذلك نَمطياً بواسطة رُتبة الكلمات أو أشكال وَسْم من نوع مُعيّن. تتضمّن البِناءات، في قُطبها التصوُّري، قُيوداً على الوظائف المعرفية من قَبيل: المعلومة المُعطاة في مقابل المعلومة الجديدة، أو بُؤرة العناية والاهتمام. ويُصرّح كُلُّ بِناء

بالقُيود الموضوعة على كيفية التعبير صِواتياً عن المُحتوى المُركَّب في اللُّغة المعنية. عَصبياً، تتكوَّن البِناءات من مُركَّبات ترابُطات عَصبية بين المَقُولتين التصوُّرية والصّواتية. ويُشير كُلُّ بناء نَحوي إلى: (1) كيف ترتبط معاني أجزاء هذا البِناء بمعنى البِناء ككُلّ؛ و(2) كيف يُعبَّر عن التأليف التصوُّري في شكل لُغوي (أيْ من خلال الترتيب الخطّي أم من خلال الوَسْم الصَّرفي)؛ و(3) ما المعنى الإضافي أو الوظيفة المعرفية التي يُعبَّر عنها بمقتضى (1) و(2).

يُعَدّ الجُزء (3) ذا أهمية بالغة. فالبِناءات النَّحوية لها مُحتواها التصوُّري. لِننظُرْ إلى مثال كلاسيكي معروف: "Harry sneezed the tissue off the desk" (عطَس هاري [فأسقط] المنديل من المنضدة). الفعل "sneeze" (عطس) فعل لازم أساساً، كما في "Harry sneezed" (عطس هاري). والعطس عبارة عن زَفْرٍ قوي وفُجائي للهواء عبر الأنف. وهذا الفعل، في حدِّ ذاته، لا يحتاج إلى مفعول مُباشر أو ظرف اتجاهي. ولكن، عندما يَرِدُ هذا الفعل في تركيب دالّ على حركة قَسْرية مع مفعول مُباشر ("tissue" (منديل)) وظرف اتجاهي ("off the desk" (إلى خارج المنضدة))، تكون النتيجة أكثر من مجموع معاني "sneeze" و"the tissue" و"off the desk". إنّ "to sneeze the tissue off the desk" تعني: "مُمارسة قُوة على المنديل بواسطة العطس فيتحرّك المنديل نتيجة ذلك ويسقط عن المنضدة". جُلّ هذا المعنى يُساهم فيه البِناء ذاته، وليس العبارات اللُّغوية الموجودة فيه فَحَسْب. يُسمّى هذا البِناء بِناء الحركة المُسبَّبة، ونُوقش بتفصيل في بناءات غولدبرغ (أ8، غولدبرغ Goldberg 1995).

التعدُّد الدلالي البنائي

اللّفظ، كما رأينا، قد تكون له عِدَّةُ تصوُّرات مُترابطة نَسَقيّاً تُشكّل مَقُولة شُعاعية في قُطبها الدلالي. وعلى غِرار ذلك، قد يكون البناء التركيبي مُتعدِّد الدلالة، ويُعبَّر عن تعدّده الدلالي أيضاً بمَقُولة شُعاعية من التصوُّرات المُترابطة نَسَقيّاً في قُطبها الدلالي. مثلاً، يُمكن توسيع المعنى المركزي لبناء الحركة المُسبَّبة ليشمل حالات غير مركزية اعتماداً على استعارة بنية **الحدث**، حيث تُنسَخ مُمارسةُ القُوة في السببية ويُنسَخ المكان في حالة. وبذلك، فالجُملة "Bill talked Harriet into a state of bliss" (حَدَّثَ بيلْ هَاريتْ فَجعلها حديثُه في حالة من السعادة)

عبارة عن إحدى مُتغيّرات بناء الحركة المُسبَّبة، حيث سبَّب بيلْ تغييرَ حالةِ هَارِيتْ إلى حالة السعادة بواسطة التحدُّث إليها. وتُوَسِّعُ استعارة **الأعمال أمكنة**، بوصفها إحدى مُتغيّرات بنية الحدث، المعنى المركزي لهذا البناء. وعليه، فإنّ الجُملة التالية "Bill talked Harriet out of leaving" تعني أنّ بيل، من خلال التحدّث إلى هاريت، سبَّب تغيّراً لدى هاريت إذ لم تُغادر. هُنا أيضاً، تُنسَخ القُوةُ في السببية، والحركة في التغيّر، وإنجاز عمل في الحلول في مكان، وعدم إنجاز العمل في الوجود خارج المكان. ويناقش غولدبرغ هذا التعدّد الدلالي البنائي بتفصيل تام (أ8، غولدبرغ 1995).

تجسُّد البِناءات النّحوية

ليست البِناءات النَّحوية كيفيات اعتباطية لوضع الأشكال الخالية من المعنى مع بعضها البعض. إنّها، بالأحرى، وسائل للتعبير عن تجارب بشرية جوهرية- نعني التجارب المُتجسِّدة. لقد بيَّن دان سْلوبين Dan Slobin أنّ الأطفال يتعلّمون البِناءات النَّحوية بوصفها تعبيرات عن تجاربهم قبل-اللُّغوية الأكثر قاعدية. وهذا يُوحي أنّه، بالنظر إلى مَقُولة شُعاعية من المعاني بالنسبة لبِناء من البِناءات، ينبغي أنْ يُعبِّر المعنى المركزي عن تجارب مألوفة في الطفولة الأُولى. ويبدو أنَّ دراسة البِناءات النَّحوية تُقِرُّ بهذا. مثلاً، المعنى المركزي لبِناء الحركة المُسبَّبة عبارة عن شيء فيزيائي وقبل-لُغوي نتعلَّم كُلّنا القيام به ونحن أطفال صغار، وهو مُمارسة القُوة الجَسَدية على شيء ما فتتحقّق في تحرّكه.

يتعلَّم الأطفال بصورة باكرة جدّاً صيغة من بِناء الظَّرف الإشاري "there" هناك (أو ثَمّة)، كما "Da ball" [إذ يقولها طفل] التي تعني "there's the ball" (الكُرة هناك). تكمن وظيفة بِناء "there" الإشاري في الإيماء لأحدهم إلى شيء يُوجد في مكان ما في حقلك البصري لحظة تحدُّثك. (من أجل مُناقشة شاملة للكيفية التي يستحثّ بها معنى بِناء "there" الإشاري تركيبَ هذا البِناء، انظر أ4، لايكوف 1987، الحالة 3).

تأليفية البِناءات

تنصّ البِناءاتُ على تعميمات. إنّها تقول لنا كيف تُستعمل الأشكال النَّحوية

للتعبير عن مُحتوى تصوُّري مُعيّن وعن وظائف معرفية مُعيّنة. كلُّ بِناء نَحوي يُمكن اعتباره شرطاً يتحكَّم في كيفية التعبير عن تصوُّرات مُركَّبة في لُغة من اللُّغات. وتتألّف البِناءات (أيْ تتوافق مُكوّناتها) من خلال تركيب شيء على شيء (superimposition). فالمُكوّنات تَتوافق عندما تُحترَم الشروط المُشتركة.

يُخصَّص أحدُ أنواع البِناء النَّحوي لإقرار الشروط التي بمُوجبها يُمكن للبِناءات النَّحوية الأُخرى أنْ تَتوافق. ومن أفضل الأمثلة على ذلك المبدأُ الذي تعرّضنا إليه آنفاً والذي يقول متى تكون بِناءاتُ "جُمل رئيسية" في سِياقات مُعيّنة جُملاً مُدمَجة. وهذا هو المبدأ العام كما وضعناه آنفاً:

يُمكن للبِناءات التركيبية من نوع أ أنْ تَرِد في موقع جُمل ظَرفية مُدمجة تليها من النوع ب وفق الشروط ج.

أ: مُفيدةً حُكم قضيةٍ ق (مباشَرة أو بصورة غير مُباشرة) في السِّياق.

ب: مُعبِّرةً عن سببٍ س لصالح أو ضد مُحتوى الجُملة الرئيسية.

ج: ق = س.

يتّخذ هذا المبدأ شكل بِناء نَحوي يضع الشروط التي يُمكن التعبير وفقها عن نوع مُعيّن من المُحتوى بصورة مُعيّنة.

إنّ أ في البِناء عبارة عن قَيْد على المُحتوى التصوُّري. ويُفيد فعلُ التلفّظ في السِّياق حُكمَ قضيةٍ ق. تنتقي "البِناءات التركيبية من النوع أ" قُطبَ العبارة المُوافق للقُطب التصوُّري الذي يحترم الشرط أ. يُحدِّد الشرطُ أ مَقُولة تصوُّرية يُمكن التعبير عنها بعِدَّة بِناءات مُختلفة (مثل بِناءات "there" الإشارية، أو الاستفهامات البَلاغية).

تُوجد الجُملةُ المُدمجة داخل جُملة أكبر. وفي الجُمل الظَّرفية المُدمجة، تملأ القضيةُ التي تُعبِّر عنها هذه الجُملة بدور دلالي يُفيده محمول له محلّان ويُعبَّر عنه بواسطة الواصلات المُدمِجة: "because"، "if"، "although"، وغيرها، التي تُعبِّر عن الشروط التي يحدث هذا بمُوجبها. ومن بين الشروط الأمكنةُ (الجُمل التي تَرِد مع "where")، والأزمنة (الجُمل التي تَرِد مع

"when")، والأسباب (الجُمل التي تَرِد مع "because")، والشرط الافتراضي (الجُمل التي ترد مع "if").

ويُعَدّ ب في البِناء أيضاً قَيْداً على المُحتوى التصوُّري: نوع الجُملة المُدمجة يُعبِّر عن السبب لصالح أو ضدّ مُحتوى الجُملة الرئيسية.

ويُعبّر ج في البِناء عن تَماثُل السبب والقضية التي يُفيدها الحُكم.

أما "الموقع النهائي" [أيْ الموقع الداخلي الذي تحتلّه الجُملة المُدمجة] فقَيْد على الشكل اللُّغوي. إنّه يقول لنا أين تقع الجُملة المُعنية في الجملة الكبرى (الرئيسية) بالنظر إلى العناصر الأُخرى في الجُملة؛ أيْ يقول لنا إنّها تَرِدُ بعدها.

الأفكار الخضراء التي لا لون لها

في اللّسانيات المعرفية، تُعطى البنية النَّحوية للجُملة بواسطة البِناءات. لكُلّ بناءٍ قطبٌ دلالي يتضمّن بنية دلالية سُلّمية، وقُطب صِواتي يتضمّن بنية تعبيرية سُلّمية (من مَقُولات الأشكال الصّواتية). فوق المُستوى التصوُّري الفردي، تقع المَقُولات التصوُّرية عامةً: الخاصّية، الشيء، السَّيرُورة، الكيفية، وغيرها. وعليه، فإنَّ جُملة من قَبيل "Shameless wild women live happily" (النساء الوقحات المُتوحشات تَعِشْنَ سعيدات) لها تحليل تصوُّري كالتالي: خاصّية-خاصّية-كِيانات-سَيرُورة-كيفية، حيث يُشير القطب الصّواتي للجُملة إلى الرُّتبة التي تَرِد فيها المَقُولات الدلالية العامة في الجُملة الإنكليزية. وعليه، فاللُّغة الإنكليزية تسمح بمُتواليات دلالية من الألفاظ من مُستوى عالٍ لها الرُّتبة التالية: خاصّية-خاصّية-كِيانات-سَيرُورة-كيفية. وهذه بنية تركيبية مُعقّدة تقرن بين التصوُّرات والقُيود في الرُّتبة الصّواتية.

ولِننظُرْ الآن إلى مُتوالية أُخرى من كلمات الإنكليزية: "Colorless green ideas sleep furiously" (الأفكار الخضراء التي لا لون لها تنام مُغتاظة). فردياً، يُوافق كُلُّ لفظ مَقُولةً تصوُّرية عامة: "colorless" و"green" عبارة عن خاصّيتين، و"ideas" عبارة عن كِيانات، و"sleep" عبارة عن سَيرُورة، و"furiously" عبارة عن كيفية. وبناء على هذا، فإنَّ هذه الجُملة تُوافق المُتوالية التركيبية (أيْ التصوُّرية-الصّواتية) التالية: خاصّية-خاصّية-كِيانات-فعل-كيفية. ورغم أنّ الجُملة

ككُلّ لا معنى لها إلا في أوضاع عالية الابتكار وفي التخييلات الشّعرية، فإنّ مُتوالية الألفاظ تُوافق بنية تركيبية (تصوُّرية-صِواتية) في اللُّغة الإنكليزية. أمّا بالنسبة للبنية المقلوبة: "Furiously sleep ideas green colorless"، فإنّه لا يُوجد في البُنى التصوُّرية-الصّواتية من المُستوى الأعلى في الإنكليزية ما يُوافق هذه الألفاظ في هذا الترتيب.

نُورد هذا المثال، بالطبع، لأنّه كان من الأمثلة الأصلية التي استخدمها تشومسكي، وقد جاء به ليستدلّ على استقلالية البنية التركيبية في الإنكليزية. ويرصُد العلم المعرفي هذه الحالات بصُورة أفضل مما قدّمه تشومسكي، ذلك أنّ نظريَّة تشومسكي للتركيب المُستقل، الخالي من الدلالة، لم تَرصد كونَ الجُملة: "Colorless green ideas sleep furiously" لا تُوافق اقتراناً مسموحاً به بين تصوُّرات دلالية من مُستوى أعلى يُعبَّر عنه في هذا الترتيب. فالصفة "green" تُفهَم على أنّها تنعت "ideas"، التي نفهم أنّها كِيانات. و"furiously" تُفهَم باعتبارها كيفية للفعل "sleep"، الذي يُفهَم بوصفه سَيرُورة. ثَمّة دلالة جُزئية تُفهَم عندما تُوضَع هذه الألفاظ بمعانيها معاً بهذا الترتيب. وترصُد نظريَّة اللّسانيات المعرفية ذلك بصُورة طبيعية.

المقدرة اللُّغوية والكُلّيات اللُّغوية

في اللّسانيات المعرفية، تُعتبَر المقدرة اللُّغوية البشرية مُختلفة عنها في لِسانيات تشومسكي.

أولا، إنّها تُعتبَر مقدرة عَصبية أساساً، إنّها القُدرة على الربط عَصبياً بين أجزاء الدماغ المعنية بالتصوُّرات والوظائف المعرفية (الانتباه، الذاكرة، تدفّق المعلومات) وبين أجزاء الدماغ الأُخرى المعنية بأشكال العبارة-الصّواتية، والدلائل في لُغات الإشارة، وما شابهها. وبإيجاز، فالنَّحو هو القُدرة على ترميز التصوُّرات. والقُيود على الأنحاء قُيود مُتجسِّدة عَصبية، وليست مُجرَّد قُيود صُورية مُجرّدة. وتميل المَقْوَلة إلى أنْ تكون شُعاعية ومُتدّرجة. والقُيود السّياقية طبيعية.

ثانياً، بنيةُ اللُّغة بنية يُلازمها التجسُّد. وكُلٌّ من المَقُولات النحوية القاعدية والبنية التي تفرضها البِناءات تُشتقّ من بنية تجربتنا المُتجسِّدة.

ثالثاً، تُستحَثّ المَقُولاتُ التركيبية بواسطة مَقُولات تصوُّرية. وتنشأ البنية التصوُّرية من طبيعتنا المُتجسِّدة. ولا يوجد تركيبٌ مُستقل خالٍ تماماً من المعنى ومن المعرفة.

رابعاً، البِناءات النَّحوية اقتراناتٌ بين مَقُولات تصوُّرية مُركَّبة ووظائف معرفية وبين وسائلها التعبيرية.

خامساً، القُدرة اللغوية هي القُدرة الكاملة على التعبير عن التصوُّرات والوظائف المعرفية. وعلى هذا الأساس، فإنَّ قائمة التصوُّرات التي يُمكن أنْ تُعبِّر عنها أيُّ لُغة جُزءٌ من القُدرة اللُّغوية البشرية. ومهما كانت وسائل التعبير في أيِّ لُغة، فإنّها جُزء من القُدرة اللُّغوية البشرية. إذا كانت نظريَّة تشومسكي اللُّغوية تُضَيِّقُ القُدرةَ اللُّغوية لتشمل ما يصدق في جميع اللُّغات، فإنَّ اللّسانيات المعرفية تُوَسِّعُ القدرةَ اللُّغوية وتنظر إليها في معناها الواسع الذي يشمل كُلَّ جُزء من كُلِّ لغة.

سادساً، الكُلّيات النَّحوية كُلّيات تخصُّ الاقتران الحاصل بين الشكل والمُحتوى؛ إنّها ليست كُلّيات للشكل وحده (كيفما كان معناه). وعِلاوة على هذا، تُوجد أشياء أُخرى في اللُّغة والكُلّيات اللُّغوية غير النَّحو. تتضمّن الكُلّيات اللُّغوية الكُلّيات التصوُّرية (مثل العلاقات الفضائية البدائية، والاستعارات التصوُّرية الكُلّية)، وكُلّيات الوظائف المعرفية، وكُلّيات الأيقونية.

الفِطرية

إنَّ الثُّنائية التقليدية التي تُقابِل بين الفِطري والمُتعلَّم ثُنائيةٌ خاطئة في وصف التطوّر البشري، بما في ذلك التطوّر اللُّغوي. مما يَندرج في فكرة الفِطرية أنَّنا نُولَد مُزوَّدين ببعض المقدرات، التي نحتفظ بها. إنَّها جُزء من إرثنا الجيني، الذي نحمله دوماً معنا. وإضافة إلى هذا، فالفِطرية تتصل دوماً بمفهوم الماهية. فما نَكُونه أساساً هو ما وُلِدنا به. وما نتعلَّمه فيما بعد عَرَضي، ولا يَندرج بالضرورة في ما نكونُه.

هذه الصورة ليست مقبولة من وِجهة نظر عَصبية. فنحن نُولَد مُزوَّدين بعدد واسع من الترابُطات العَصبية، والعديد منها يختفي خلال السنوات الأولى من

الحياة، تبعاً للاستعمال: أيُّها يُستعمَل وأيُّها لا يُستعمَل. إضافة إلى هذا، تنشأ ترابُطات جديدة، ويخضع ذلك جُزئياً للترابُطات المستعمَلة. يتّضح من هذا أنَّ الكثير مما نُزوَّد به في ولادتنا لا يكون حاضراً بعد خمس سنوات. ولكن ما نُزوَّد به في الولادة يُفترَض أنَّه فِطري وأنَّه من الأشياء التي لا يُمكن أنْ تُفقَد. وهكذا، فالوقائع العَصبية لا تتفق مع النظريَّة الفَلْسَفية للفِطرية.

وعِلاوة على هذا، فالترابُطات الحاضرة في الولادة كثيفة جدّاً إلى درجة أنّها تُنجِز الوظائفَ البشرية العادية عند الكبار. ويتطلَّب التطوّر أنْ تموت هذه الترابُطات وتختفي. وهذا يعني أنَّ التعلُّم يتطلّب فُقدان ما وُلدنا به. ولكن الصورة الكلاسيكية للتعلّم تقول إنّ التعلّم يضيف إلى ما وُلدنا به. عَصبياً، ليست هذه الصورة الكلاسيكية قائمة.

إضافة إلى ذلك، لدينا القدرة على إنشاء وتنمية ترابُطات جديدة تبعاً للترابُطات الموجودة قيد الاستعمال. فهل هذه القُدرة فِطرية أم لا؟ كونُنا نستطيع كُلّنا القيام بذلك يجعلها فِطرية. ولكن حصولها يتوقّف على التجربة، التي ليست فِطرية. تبدو هذه القُدرة فِطرية وغير فِطرية في الآن ذاته. ومرة أُخرى، فهذه الثُّنائية لا تقوم.

وبإيجاز، فإنَّ ثُنائية الفِطري في مقابل المُتعلَّم ليست ذات قيمة كبيرة بالنظر إلى ما نعرفه الآن عن الأدمغة البشرية.

يستخدم جُزء مُهم من اللُّغة، من المنظور العَصبي والمعرفي، مقدرات ليست لُغوية خالصة. بما أنَّ نسقنا التصوُّري ينشأ إلى حدٍّ بعيد من نَسقنا الحِسّي الحَركي، فإنّه علينا أنْ نعرف ما المقدرات الحِسّية الحَركية التي تُعَدّ فِطرية. وبما أنَّ مقدراتنا الحَركية نُطوِّرها ونحن في الرَّحم، فإنّه لا يتضح كيف يكون وارداً هنا ما نفعله دون اعتباره مما نملكه منذ الولادة.

لا تُسعفنا الدراسات الجينية في علم الوراثة كثيراً هُنا، ذلك أنَّ الجينات تُرَمِّز وظائف مُتعدّدة. وعِلاوة على ذلك، فالجينات لا يُمكنها أنْ تُحدِّد بشكل تام تفاصيل الترابُطات العَصبية الموجودة في الولادة.

بما أنّه لا وُجود لتركيب مُستقل، فإنّ قضية فِطرية التركيب المُستقل لا تُطرَح. إذا كنتَ لا تُؤمن بالفَلْسَفة الديكارتية، وإذا كنتَ لا تقبل بالذِّهن

المُتجسّد وبالماهيات، فإنَّ مسألة الأفكار الفطرية تفقد دلالتها الفَلْسَفية.

إنّ ما هو فِطري في اللُّغة يُنظَر إليه عادة بأنّه يتساوى مع ما هو كُلّي في اللُّغة. ولكننا رأينا أنَّ الكثير مما هو كُلّي في اللُّغة يخصّ كُلّيات التجارب المُشتركة، التي تظهر بعد الولادة. وهذه الكُلّيات لا ترجع إلى ما نُولد ونحن مُزوَّدون به فَحَسْب، بل ترجع أيضاً إلى كُلّيات التجربة التي تتوقّف على عوامل بيئية مُشتركة. وتدخل فيها كُلّيات الأقطاب التصوُّرية للبِناءات النَّحوية، وكُلّيات العلاقات الفضائية، وكُلّيات الاستعارة.

وبإيجاز، تعترف اللِّسانيات المعرفية بالواقع العَصبي، ولا تعترف بثُنائية الفِطري في مقابل المُتعلَّم.

بعض الاقتضاءات الفَلْسَفية لِلّسانيات المعرفية

لا تتأسَّس اللِّسانيات المعرفية على أيِّ منظور فَلْسَفي قَبْلي، سِوى الافتراضات المنهجية الأساسية التي أوجزناها آنفاً. ولكن، اعتباراً لاستخدامها للجيل الثاني من العلم المعرفي، وما يُسهم به في فَهْمنا للتصوّرات والعقل واللُّغة، فإنّ لها اقتضاءات فَلْسَفية دالّة. فهي تُزوّدنا بأساس يُمكّننا من انتقاد الآراء الفَلْسَفية التقليدية، كما يقودنا إلى ما سمّيناه آنفاً التصوُّر التجريبي للفَلْسَفة.

الفَلْسَفة التجريبية

كُلُّ الآليات العَصبية والمعرفية الخفية التي أشرنا إليها تُساعدنا على تشكيل أنسِقتنا التصوُّرية، وتجربتنا أيضاً.

- إنّنا نُمارس تجربةَ الأشياء بوصفها مُلوَّنة في ذاتها، وإنْ كُنا نعرف الآن أنّها ليست كذلك. فالنَّسَق العَصبي المسؤول عن البنية الداخلية لمَقُولات اللَّون عندنا يخلق أيضاً عندنا تجربة اللَّون.
- إنّنا نُمارس تجربةَ الفضاء بوصفه مُبَنْيَناً بخُطاطات صُور (باعتباره مُكوَّناً من مناطق محصورة، ومسارات، ومراكز وهوامش، وأشياء لها أمام ووراء، ومناطق فوق، وتحت، أو جانب، أو حوالى..). غير أنّنا نعرف الآن أنّ الفضاء في حدِّ ذاته ليست له بنية من هذا القبيل.

فالخرائط الطوبوغرافية للحقل البصري، والخلايا الحسّاسة للاتجاه، وأنسِقة عَصبية أُخرى عالية البَنْيَنة في أدمغتنا، لا تخلق لنا تصوُّرات خُطاطات الصُّور فَحَسْب، بل تخلق أيضاً تجربةً للفضاء مُبَنْيَنةً وفق خُطاطات الصُّور تلك.

- إنّنا نُمارس تجربةَ الزَّمن اعتماداً على الحركة والموارد، رغم أنّهما ليسا مُرتبطين بالزَّمن في حدِّ ذاته. فاستعاراتنا التي تبني تصوّرنا للزَّمن اعتماداً على الحركة لا تمنحنا طريقة نقبض بها على الزَّمن ونفهمه بها من خلال الحركة فَحَسْب، بل تقودنا أيضاً إلى تجربة الزَّمن باعتباره كِياناً مُتدفّقاً أو باعتبارنا نتحرّك بالنظر إلى الزَّمن.
- إنّنا نُمارس تجربةَ لا توازن الخطأ الجائر. غير أنَّ مفهوم **العدل ميزان** ليس جُزءاً من عالم موضوعي. ولا تُزوّدنا استعارة **المُحاسبة الأخلاقية** بطريقة نتصوَّر بها العدل من خلال الميزان فَحَسْب، ولكنها تسمح لنا بتجريب الأخطاءِ الجائرة بوصفها لا توازناً، وتجريب الأخطاء وتصحيحها بوصفه استعادة للتوازن.

لا تنفصل تجربتُنا للعالم عن بناءاتنا التصوُّرية للعالَم. وفي الواقع، ففي العديد من الحالات (ليس كُلّ الحالات على أية حال!)، نجد أنَّ نفس الآليات الخفية التي تُخصِّص نَسقَنا اللاواعي للتصوّرات تلعب أيضاً دوراً مركزياً في خلق تجربتنا. هذا لا يعني أنَّ كُلَّ التجربة تصوُّرية (بعيداً عن هذا!)؛ ولا يعني كذلك أنَّ كُلَّ التصوُّرات تخلقها الآليات الخفية التي تُشكِّل التجربة. ورَغم ذلك، ثَمّة تداخُل واسع وهامّ بين هذه الآليات التي تُشكِّل تصوراتنا وتلك التي تُشكِّل تجربتنا.

لهذا الأمر تَبِعةٌ على قَدْر كبير من الأهمية. فبالنسبة للجُزء الأكبر، آلياتنا التصوُّرية الخفية، بما في ذلك خُطاطات الصُّور، والاستعارات، والبنيات المُتجسّدة الخيالية، هي التي تُمكّننا من تجريب الأشياء مثلما نفعل. بعبارة أُخرى، لا يلعب لاوعيُنا المعرفي دوراً مركزياً في بناء التصوُّرات فَحَسْب، ولكن في خلق عالمنا كما نُجرِّبه. ولقد كان الوقوف على هذا الأمر من الاكتشافات التجريبية الهامة، وهو مجال هام أيضاً للبحث المُستقبلي حتى نكتشف مدى انتشار هذه الظاهرة واتساعها.

الحِسُّ المُشترك

لقد نشأنا بحيث تنتج الآلياتُ الخفية للمعنى تجربةً شاملة بالنسبة لنا تُتيح لنا أنْ نعمل بشكل جيّد في العالم. وتقودنا كثرةُ تجاربنا الأساسية المألوفة -بما تتضمّنه من أشياء النوع القاعدي، والعلاقات الفضائية القاعدية، والألوان القاعدية، والأعمال القاعدية- إلى نظريَّة الحِسّ المُشترك للمعنى وللصدق، والتي تقول إنَّ العالَم، حقيقةً وموضوعياً، هو كما نُجرّبه وكما نتصوَّر أنّه كائن. كما رأينا آنفاً، تنجح نظريَّة الحِسّ المُشترك بشكل جيّد جدّاً في الحالات العادية البسيطة، وذلك بسبب طبيعة مقدرات التجسُّد والتخييل لدينا. وتُخفق في الحالات التي تكون فيها البِناءات التصوُّرية أو المنظورات مُتصارعة، وهذه الحالات مألوفة.

لأنَّ آليات بِناء التصوُّرات تخفى علينا، فإنَّ هذه الآليات ليست مُتضمَّنة في فَهْمنا المألوف الشائع للصدق ولما هو صادق. ولكن الصدق بالنسبة لمُستعمل اللُّغة هو، في الواقع، صدق بالنظر إلى آلياتنا الخفية للفهم المُتجسّد.

الصدق المُتجسّد

يَعتبِر الشخصُ جُملة ما "صادقة" بالنسبة لوضع ما إذا كان ما يفهم أنَّ الجملة تُعبِّر عنه يتفق مع ما يفهم أنَّ الوضع هو إياه.

إنَّ ما تُغفِله نظريَّة الصدق التوافُقي الكلاسيكية هو دور الكائنات البشرية في إنتاج المفهوم البشري للصدق. الصدق لا يُوجد بدون (1) كائناتٍ لها أذهان تبني تصوُّرات للأوضاع و(2) لُغةٍ تستخدمها تواضُعياً هذه الكائنات للتعبير عن بِناءات تصوُّرية للأوضاع. هذه البِناءات التصوُّرية المطلوبة في إنتاج مفهوم الصدق هي نفسها تُنتجها آلياتُ الذِّهن الخفية. ولفَهْم الصدق بالنسبة لمُستعمِل اللُّغة، علينا أنْ نجعل هذه الآليات المسؤولة عن بِناء التصوُّرات مرئيةً. وهذا أحد الأسئلة المركزية الكبرى في العلم المعرفي وفي اللِّسانيات المعرفية.

يغدو هذا الأمر واضحاً بخاصة في حالة الفكر الاستعاري. إنَّ نظريَّة الصدق التوافُقي المُجسَّد لمُستعملي اللُّغة تسمح لنا بأنْ نفهم ما نعنيه عادة بالصدق في الحالات التي يُستخدَم فيها الفكرُ الاستعاري أو نوعٌ من التأطير

الخاص في تصوّرنا لوضع من الأوضاع. وكما رأينا آنفاً، عندما نبني تصوّرنا للزَّمن بوصفه مَورداً -ونحيا بهذه الاستعارة- فإنّنا نُجرِّب الزَّمن بوصفه مَورداً محدوداً قد نُضيّعه أو نُوفره أو نُبذِّره أو نستخدمه بحكمة. إذا بَنيْنا تصورَنا لوضع من الأوضاع من خلال استعارة الزَّمن مورد، فإنّه في هذه الحالة قد يصدُق أن أُضيِّع الكثير من وقتك، أو أنْ تُبذِّر وقتك، وإنْ كان الزَّمن المُستقل عن الاستعارة ليس في حدِّ ذاته مَورداً. وإذا وسَّعنا هذه الاستعارة وجعلناها تشمل سرقة الوقت، فإنّه قد يغدو صادقاً -أيْ يغدو الأمر مقبولاً عند الناس في ثقافتنا- أنَّ أغلبَ العمال يسرقون ما يزيد عن ساعتين أسبوعياً من مُشغِّليهم.

إنَّ نظريَّة الصدق التوافُقي المُجسَّدة تُخصِّص ما يعتبره مُستعملو اللُّغة عادة صدقاً بالنسبة لهم. إنّها، في حدِّ ذاتها، لا تُقدِّم رصداً علمياً للصدق. لكي نُقدّم رصداً من هذا القَبيل، علينا الرجوع إلى النظريَّة الواقعية العلمية المُجسَّدة في الفصل 7. افرض، مثلاً، أنَّ عالِماً فَلَكياً قدّم تفسيراً لحدثٍ من الأحداث انطلاقاً ممّا هو فلكي. بالنظر إلى رُؤية العالَم الاستعارية عند هذا العالِم الفلكي، سيُعتبر هذا التفسير صادقاً. تَرْصُدُ نظريَّةُ الصدق التوافُقي المُجَسَّدة فَهْمَ العالِم الفلكي لما هو صادق بالنسبة لهذا الفلكي. ولكن الواقعية العلمية المُجَسَّدة تتعارض مع الصدق الفلكي، ذلك أنّه يتطلّب، على الأقل، براهين مُتقاطعة واسعة وتنبّؤية. يُخفق علمُ الفلك في مُلاءمة الصدق المعيار. وتستطيع الدلالة المعرفية أنْ تُدرك الصدق عند شخص بالنظر إلى رُؤيته للعالم، والصدق بالنظر إلى معايير علمية معقولة.

رُؤية العالَم

رُؤية العالَم عبارة عن تكوكُب مُتماسك من التصوُّرات، وخاصة التصوُّرات الاستعارية، عبر مجال تصوُّري أو مجموعة من المجالات التصوُّرية. وعلى هذا الأساس، يُمكن أنْ يتوفّرَ المرء، مثلاً، على رُؤيات فَلْسَفية وأخلاقية وسياسية للعالَم. رُؤى العالَم تتحكّم في كيفية فَهمنا للعالَم، وبذلك تُؤثّر بشكل عميق في تصرّفاتنا. ورُؤى العالم المُتعدّدة شائعة، والناس يتنقلّون عادة فيما بينها. وتختلف الثقافات بشكل كبير في رُؤية العالَم. وتُعَدُّ دراسةُ رُؤيةِ العالَم، في اللِّسانيات المعرفية، مُهمة دراسية ذات أهمية بالغة.

إنّ الكِيانات والأعمال التي تُخَصِّصُها أنسِقتُنا التصوُّرية، بما في ذلك أنسِقة الاستعارة عندنا، تُخَصِّصُ ميتافيزيقانا العادية -ما نعتبره موجوداً (التمييز بين الذات والنفس، المسارات السببية، الماهيات، الرُّؤية الذِّهنية، العدوى الأخلاقية، الزّمن الضائع، .. وهلمَّ جَرّاً). ميتافيزيقانا اليومية ليست وهماً. إنَّها تستولي علينا عبر حَيواتنا اليومية. غير أنَّ هذه الميتافيزيقا تتكوّن بواسطة الاستعارة وبواسطة بنيات تصوُّرية مُجسَّدة أُخرى.

ماذا بوَسع فَلْسَفة للغة مسؤولة تجريبياً أنْ تفعل؟

بإيجاز، ثَمّةَ نظريّةٌ تجريبية لِلُّغة، ناضجةٌ ومُتطوّرة وتعمل بشكل شامل، تتفق مع الجيل الثاني من العلم المعرفي وليست مُحرَّفة بتلك الافتراضات والمُسلَّمات الفَلْسَفية التي تتشكَّل منها النظريات الصُّورية في التقليد التشومسكاوي. يرى مُمارسو اللّسانيات المعرفية أنّ هذه النظريّة التجريبية تُقيم تعميمات تشمل كُلَّ الظواهر اللُّغوية، إذ تتوافق بشكل جيد مع البراهين المُتقاطعة، وإذ تتفق إلى حدٍّ بعيد مع نتائج ليس مُتحكَّماً فيها فَلْسَفياً في العلم المعرفي.

وكما نتوقّع، فاللّسانيات المعرفية، بما أنّها تتلاءم مع الجيل الثاني من العلم المعرفي وتُوسِّعه، لا تتفق مع الفَلْسَفة التحليلية، سواء في صيغتها الصُّورية أو في صيغة اللُّغة العادية. كما أنّ اللّسانيات المعرفية لا تتفق مع الفَلْسَفة ما بعد البنيوية ولا مع المَزْج الذي قام به تشومسكي بين الفَلْسَفة الديكارتية والفَلْسَفة الصُّورية. تَعتبر اللّسانيات المعرفية ذلك ميزةً، وتحريراً لعلمها من الفَلْسَفة القَبْلية التي تُقيِّد وتُحرِّف دراسة اللُّغة، فيما تُتيح لعلمِها أنْ يلتقي بالنتائج الهامة في العلم المعرفي التي لا يُمكن لنظريات أُخرى أنْ تلتقي بها أو تستجيب لها -وهي نتائج تخصُّ العلاقات الفضائية، والاستعارة، والكناية، والتأطير، والمَزْج، والمُصنِّفات، والأنسقة الجِهية، والتعدّد الدلالي، والمَقُولات الشُّعاعية، وظواهر الفضاءات الذِّهنية، والنَّحونة، والأيقونية، ... وغيرها. وفي الحقيقة، ثَمّة سببٌ كتبتْه اللّسانيات المعرفية على هذه المحاور والموضوعات؛ وهو أنّها تقع خارج نِطاق النظريات المُقيَّدة فَلْسَفياً، عِلاوة على أنّها تُشكِّل نسبة هائلة من الظواهر اللُّغوية. إنَّ اللّسانيات هي الميدان الذي يُمكن أنْ نرى فيه بوضوح أكبر الآثار المُقيِّدة التي تتركها رُؤى العالم الفَلْسَفية القَبْلية.

نسعى إلى الاستدلال هنا لصالح فَلْسَفة مسؤولة تجريبياً، فَلْسَفةٍ تُدمِج النتائج المُتعلّقة بتجسُّد الذِّهن، واللاوعي المعرفي، والفكر الاستعاري. وتُزوّدنا اللِّسانيات المعرفية، التي تُدمِج هذه النتائج، بنظريَّة لُغوية مسؤولة تجريبياً باستطاعتها أنْ تُشكِّل أُسساً لقيام فَلْسَفة لغةٍ مسؤولة تجريبياً. ولكن ماذا بوسع فَلْسَفة لُغة من هذا القَبيل أنْ تفعل، على اعتبار أنَّ هذه المَهامّ يقوم بها أصلاً العلم المعرفي واللِّسانيات؟

من الوظائف البالغة الأهمية بالنسبة لهذا النوع من فَلْسَفة اللُّغة، القيامُ بعمل من النوع الذي نقوم به في هذا الكتاب، ونعني تقديم تحاليل مسؤولة معرفياً لبعض التصوُّرات الهامّة وتطبيق هذه التحاليل على مُتون فَلْسَفية وعلى مجالات ثقافية ذات أهمية.

نظراً إلى كون لغتنا لا تُطابق العالَم أبداً، وأنها تُدمِج دوماً فَهْماً مُجسَّداً، فإنَّ مُهمة فَلْسَفة اللُّغة تغدو مُنصَبَّة على هذا الفَهْم المُجسَّد ودراسته بدِقَّة والإشارة إلى تَبِعاته. في إطار هذا النوع من إعادة بِناء التصوُّر، تصير فَلْسَفة اللُّغة، التي تَستعمل اللِّسانيات المعرفية، مُطبَّقة على مسعى بشري. وتكمن مهمتها في كشف اللاوعي المعرفي بطريقة مسؤولة تجريبياً، وتفسير أسباب وجوب الاهتمام بهذه الأشياء التي تتكشّف. إنّها مُهمة عاجلة واستثنائية في العديد من مجالات الحياة -في الأخلاق، في السياسة، والاقتصاد، والتربية، والعلاقات بين الأشخاص، وعبر ثقافتنا ككُلّ.

23

نظريَّة الفعل العقلاني

طوال تاريخ الفَلْسَفة الغربية، هيمنت فكرة تقول إنَّ ثَمّة ماهية تجعل منا كائنات بشرية، وهذه الماهية هي العقل. وقد اعتُبر العقلُ تقليدياً تلك المقدرة البشرية التي نملكها والتي تُمكّننا من التفكير منطقياً، ووضع غايات لأنفسنا، والتفكير في أفضل الوسائل التي تُمكّننا من بُلوغ هذه الغايات. ويُعتبَر العقلُ في هذا التقليد سَيرُورةً واعية تعمل وفق مبادئ كُلّية.

بصورة أخصّ، يُمكن تحديد تصوُّر العقلانية الكلاسيكي الذي ورثناه، من خلال المُسلَّمات التالية:

1. الفكر العقلاني حَرْفي.
2. الفكر العقلاني منطقي (بالمعنى التقني الوارد في المنطق الصُّوري).
3. الفكر العقلاني فكر واعٍ.
4. الفكر العقلاني مُتعالٍ، أيْ غير مُتجسّد.
5. الفكر العقلاني هادئ.

إضافة إلى هذا، هناك التمييز التقليدي بين العقل النظري والعقل العملي. العقل النظري تأمّلي. إنّه يهدف إلى وصف الظواهر وتفسيرها، وبذلك فهو يتّصل بالمُعتقدات المبرَّرة. أمّا العقل العملي فيهدف إلى تلبية الرغبة من خلال الفعل، وبذلك فهو يستخدم نتائج العقل النظري لتحديد الطريقة المُثلى للفعل بحيث يُلبّي الرغبة. إنّه مصدر المبادئ التي تتحكّم في إقامة الربط بين الوسيلة والغاية، وفي السُّلوك الأخلاقي. وباستثناء بعض الانتقادات القليلة (من جُونْ دِيوِي)، فإنّ هذا التمييز هيمن في الفَلْسَفة.

حاولنا، طوال فصول هذا الكتاب، الاستدلال على أنّ العقل (التفكير)

البشري اليومي لا يتفق إطلاقاً مع التصوُّر الكلاسيكي للعقلانية. إنّ غالبية الفكر البشري العادي -الفكر الذي تُنجزه "حيوانات عاقلة" حقيقية- تفكير استعاري، وبذلك فهو ليس حَرْفياً. وهو لا يستخدم الاستعارة فَحَسْب، بل يستخدم أيضاً التأطير، والكناية، والاستنتاجات المَبنية على الأنماط النَّموذَجية. ومن هُنا، فهو ليس "منطقياً" بالمعنى التقني المُحدَّد في حقل المنطق الصُوري. إنّه لاواعٍ بشكل واسع. إنّه ليس مُتعالياً، بل هو مُتجسِّد أساساً. وتنشأ أشكال الاستنتاج القاعدية جُزئياً من المنطق الفضائي الذي تمثّله خُطاطاتُ الصُّور، التي تُمثَّل بدورها من خلال خُصوصيات بنيات الأدمغة والأجساد البشرية. وينسحب الأمر ذاته على التفكير الجِهي -التفكير في الطرق التي نُبنِين بها الأحداث، التي يبدو أنها تنشأ عن أنسِقة التحكُّم الحَركي. إنَّ الفكر الاستعاري، الذي يُشكِّل نسبة هائلة من تفكيرنا المُجرَّد، تقوم بتشكيله تفاعُلاتنا الجَسَدية في العالَم.

عِلاوة على هذا، يُخبرنا أنْطُونيُو دَاماسْيُو في كتابه خطأ ديكارت (ب1، 1994) أنّ الافتراض 5 خاطئ. ويُبيّن داماسيو، اعتماداً على دراسات في علم الخلايا العَصبية، أنَّ من يفقدون القُدرة على أنْ يكونوا مُلتزمين عاطفياً في حيواتهم لا يُمكنهم أن يُمارسوا التفكير بصُورة مُلائمة بخصُوص القضايا الاجتماعية والأخلاقية. إنّهم لا يستطيعون أنْ يُشغّلوا الوسائل التي تُؤدّي إلى هذه الغايات. إنّ الالتزام العاطفي، كما يستدلّ داماسيو، مُكوّن ضروري جدّاً في عقلانية الوسيلة-الغاية. وباختصار، فالمُعتقدات الأساسية للعقلانية الكلاسيكية كما وصفناها آنفاً يُقوّضُها الطابعُ المُتجسِّد والتخييلي للعقل البشري.

هل يعني هذا أنَّ أغلبَ الكائنات البشرية، أغلب "الحيوانات العاقلة"، لاعقلانية في تفكيرها اليومي؟ هل يعني هذا أنَّ الفلاسفة بدورهم لا يُمكنهم أن يكونوا عقلانيين أبداً؟ لا، إطلاقاً. لقد استدللنا، طوال الجُزء الثالث من هذا الكتاب، أنّ أفضل تفكير فَلْسَفي استَعمل دوماً، وينبغي أن يستعمل بالضبط، نفسَ الموارد المَبنية على الجَسَد ونفس الموارد التخييلية التي يستخدمها التفكير البشري اليومي. إذا كانت المُعتقدات من 1 إلى 4 في التصوُّر الكلاسيكي للعقلانية مُعتقدات مقبولة، فإنَّ فَلْسَفةَ أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وكانط، وكُلّ الفَلْسَفة التحليلية الأنغلوأمريكية، ستُوسَم باللاعقلانية. هذه خُلاصة يصعب

أن يقبل بها أغلب الفلاسفة؛ كما أنّها ليست من الخُلاصات التي نـعتنقها أو نقبل بها. المشكل يكمن في "الـمَثَل العقلاني". إنّه غير صحيح تجريبياً. والمُعتقدات من 1 إلى 5 لا تُحدِّد في الواقع ما يجعل منّا حيوانات عاقلة.

نظريّة الفعل العقلاني

لماذا نَنشغل بتفكير الفلاسفة في العقلانية؟ من يُبالي إنْ كان الفكر البشري الواقعي يُطابق الرُّؤية الفَلْسَفية الكلاسيكية لما هو "عقلاني"؟ هَبْ أنّنا صائبون في اعتبارنا الجيل الثاني من العلم المعرفي بذّد الرُّؤية الكلاسيكية لما يجعل منا حيوانات عاقلة. فما الفَرْق في هذه الحالة؟

لقد خُزِّنَت الرُّؤيةُ الكلاسيكية للعقلانية في ما صار يُسمّى نَمُوذَج الفعل العقلاني، أو نظريَّة الفعل العقلاني. وهي نظريَّة رياضية تَعتبر "الاختيار العقلاني" حَرْفياً، ومنطقياً، وغير مُتجسِّد، وهادئاً، وبالإمكان حسابه بوعي. وتلعب نظريَّة الفعل العقلاني دوراً كبيراً جدّاً في علم الاقتصاد المُعاصر وفي نظريَّة العلاقات الدولية، وستتوصّل إلى لعب دور أوسع في الشؤون البشرية. وعادة ما تُستخدَم صيغةٌ من نظريَّة اللّعب لتبيان ما هو "الاختيار العقلاني" بطريقة رياضية دقيقة.

وتُبيّن أبحاثٌ قام بها جورج لايكوف وروبرت باول Robert Powell (في حديث شخصي) أنَّ نظريَّة الاختيار العقلاني لها بنية استعارية وأنَّ الفكر الاستعاري يلعب دوراً حاسماً في تطبيقها على أيِّ سياق. والهدف من هذا التحليل هو توجيه النقد مرة أُخرى إلى التصوُّر الفَلْسَفي الكلاسيكي للعقلانية. أما هدفنا الأوسع فهو تقويض الفكرة التي تقول إنّ نَمُوذَج الفعل العقلاني يصف بكُلّ بساطة العالم كما هو، وأنه يتحكّم بصورة طبيعية في كُلّ التفكير العملي للفعل الاجتماعي.

وكما سنستدلّ في ما بعد، فإنّ نَمُوذَج الفعل العقلاني هو بالأحرى مفروض على البشر، وهو مُحاولة لاستخدام نوع مُعيّن من الرياضيات، وعلى الأقل ثلاث طبقات من الاستعارة، لنَمْذَجة أوضاع جدّ خاصة، ومُحدَّدة بدِقّة ومُؤمثَلة بشكل عالٍ- أمثَلات ليست مُحدَّدة، ولا يُمكنها أنْ تكون مُحدَّدة، بواسطة هذا النَّمُوذَج

ذاته ولا بواسطة أيّ وسائل رياضية أُخرى. إنّ أيَّ تطبيق لنظريَّة الاختيار العقلاني خارج هذه الأوضاع الضيّقة والمُحدَّدة استعارياً يُعدّ لاعقلانياً من منظور بشري أوسع. بما أنَّ نظريَّة الاختيار العقلاني ذاتها لا يُمكنها أنْ تُحدّد الأوضاعَ التي يُمكن أنْ تُطبَّق فيها، فإنَّ تطبيقها يرتبط بالحُكم البشري. ولكي يقوم المرء بأحكام من هذا القَبيل، مُستخدماً ما أمكنه استخدامه من المعلومات، فعليه أن يكون واعياً بالفكر الاستعاري وكيف يُستخدَم في أيِّ تطبيق من تطبيقات النظريَّة. هذه هي الطريقة الوحيدة التي يُمكن أن نُقارب من خلالها سؤال متى يكون النَّمُوذَج مُفيداً ومتى لا يكون كذلك.

إنّها رياضيات فَحَسْب، وليست مظهراً يُلازم العالَم

إنّ النظريَّة الرياضية لِلَّعب، كما تستخدمها نظريَّة الاختيار العقلاني، عبارة عن رياضيات مُجرّدة. والسؤال الذي طرحه لايْكوفْ وبَاوْلْ هو لماذا يتمّ اعتماد شكل مُعيّن من الرياضيات ولا يُعتمَد شكلٌ آخر في تحديد "الفعل العقلاني". للإجابة على هذا السؤال، كان عليهما، أولاً، أن يعزلا الرياضيات الخالصة في نظريَّة اللَّعب عن تأويل هذه الرياضيات باعتبارها تخصّ الفعل العقلاني. لم يكن هذا المسعى عبثياً، ذلك أنَّ أغلب نُصوص نظريَّة اللَّعب تُلقِّن الرياضيات ومعها التأويل المألوف للرياضيات. وهذا ما اكتشفه باول ولايكوف عندما فصلا الرياضيات عن تأويلها.

يُمكن تقسيم نظريَّة الفعل الاستراتيجي والاختيار العقلاني إلى ثلاثة أجزاء: بنية للرياضيات الصُّورية، إضافة إلى طبقتين من النُّسوخ التأويلية. البنية الرياضية الصُّورية رياضيات فَحَسْب. إنّها، تقنياً، عبارة عن صيغة من نظريَّة اللُّغة الصُّورية، وتُضاف إليها إحدى نظريات الاحتمال. هذه البنية الرياضية، في حدِّ ذاتها، لا تستطيع أنْ تقول لنا شيئاً عن طبيعة العقلانية. وطبقتا التأويل الاستعاري هما اللتان تُفهَم عبرهما الرياضيات بأنّها نظريَّة للفعل الاستراتيجي والاختيار العقلاني.

البنية الاستعارية لنَماذج اللَّعب النظري للفعل العقلاني

إنَّ النظريَّةَ الرياضية للفعل العقلاني، التي تُعدُّ من أشكال نظريَّة اللَّعب، يُنظَر إليها بوصفها تُحدِّد حَرْفياً ماهيةَ عقلانيةِ الوسيلة-الغاية بِرُمّتها. وعِلاوة على ذلك، يُنظَر إلى هذه الماهية على أنّها رياضية خالصة وبذلك لا تخضع للمُساءلة.

ما سنُقدّمه هنا عبارة عن تحليل للرياضيات الخالصة: ما هي، وكيف يجب أنْ تُؤوَّل هذه الرياضيات اعتماداً على ثلاث طبقات من الاستعارات، على الأقل قبل أنْ تنطبق على ما تنطبق عليه من موضوعات، مثل الاقتصاد أو العلاقات الدولية. وبالفعل، فإنّه لا بُدّ من وُجود طبقتين من الاستعارة قبل أنْ تُربَط الرياضيات بالفعل العقلاني. بدون هاتين الطبقتين، لن تكون الرياضيات سوى رُموز وعلاقات صُورية، لا تتصل، من حيث هي، بالاختيار العقلاني.

يُطرح السؤال المُباشر التالي: هل هاتان الطبقتان الاستعاريتان مُهمتان هنا؟ الجواب نعم، بكُلِّ وضوح. إنّ ما يُسمّى "رياضيات الاختيار العقلاني" ينبني بالفعل في رُؤية خفية وأخلاقية للعالَم وفي بعض الافتراضات الغريبة، بالأحرى، والتي ليست "عقلانية" جداً. "رياضيات الاختيار العقلاني" لا تَندرج في الرياضيات نفسها، التي ليست سوى رياضيات، ولكنها تَندرج في التأويل الخفي للرياضيات.

ترييض عقلانية الوسيلة-الغاية عبر الاستعارة

إنّ الفكرة القاعدية لعقلانية الوسيلة-الغاية فكرة بسيطة: لديك رغبات تُريد تحقيقها وأهداف تُريد بُلوغها. وفي مقابل ذلك، ثَمّة أشياء لا تُريدها أنْ تحصل. كيف يُمكنك، من خلال استخدام العقل، أنْ تختار الأفضل والأنجع والأكثر فعالية لتقوية فُرص بُلوغ رغباتك وأهدافك فيما تُقلّل من احتمالات النتائج غير المرغوب فيها؟

الافتراض المعمول به في الغالب هو أنَّ العقلَ **عقل كُلي**، أيْ أنّه عبارة عن مبادئ عقلية صحيحة وسارية المفعول كُلّياً تُفسِّر كيفيةَ اشتغال العالَم. وتُعتبَر الرياضيات مُجسِّدة لهذه المبادئ. السؤال إذن هو كيف يُمكن ترييض عقلانية الوسيلة-الغاية. والافتراض هو أنّ هذا يُمكن إنجازه حَرْفياً، وأنّ ثَمّة رياضيات تتطابق حَرْفياً مع عقلانية الوسيلة-الغاية.

كيف يُمكنك ترييض اختيار الوسائل لرفع فُرص بُلوغ رغباتك وأهدافك إلى أقصى حدٍّ والتقليل إلى أدنى حدٍّ من النتائج غير المرغوب فيها؟ كما رأينا في الفصل 11، يُتصوَّر بُلوغُ الأهداف عامة وصولاً إلى وِجهة ما، عبر استعارة **بنية الحدث**. في هذه الاستعارة، يُتصوَّر الفاعلون مُسافرين، ويُتصوَّر سيرُ الفعل، أو إمكانات جَريانه، مسارات تُؤدّي إلى الوِجهات. والفعل عبارة عن حركة على طُول مسار. والحالة الناتجة عن فعل ما عبارةٌ عن مكان. والاختيار بين الأفعال اختيار بين عِدَّة مسارات. ويكمُن تأثير استعارة **بنية الحدث** هنا في تَفْضِية فعل بُلوغ الهدف وجعله حركة تُوصِل إلى وِجهة. وهذه هي الخُطوة الاستعارية الأولى في ترييض بُلوغ الأهداف.

لترييض النتائج المرغوب فيها وغير المرغوب فيها، لا بُدَّ من بعض الحساب. ما هو مرغوب فيه وما هو غير مرغوب فيه ينبغي أن يصيرا أعداداً وأرقاماً. وهُناك استعارة معروفة تربط الرغبة بالأعداد، وهي الاستعارة التي ناقشناها في الفصل 14، وهي استعارة **الرَّفاه ثروة**، حيث يُعتبَر ازديادُ الرَّفاه ربحاً، ونقصانُه خسارةً. تُحوِّل هذه الاستعارةُ المرغوبَ فيه -ما هو جيّد لك- إلى مُحاسبة ورصد.

بتشكيل مَزْج تصوُّري لهاتين الاستعارتين، نقوم بالخُطوة الأولى في اتجاه ترييض عقلانية الوسيلة-الغاية. ويُعَدّ التوصلُ إلى نتيجة بُلوغاً لِوجهة. إذا كانت النتيجة منشودة، فأنت تحصل على المال في الوِجهة (ربح أو مكافأة)؛ وإذا كانت النتيجة غير مرغوب فيها، فإنّ المال يضيع منك (خسارة أو كلفة). وإذا كانت النتيجة مما هو مرغوب فيه بشدة، حصلت على مال أكثر. والنتيجة غير المرغوب فيها كثيراً عبارة عن فُقدان أكثر للمال.

الحالة التي تقوم فيها بالاختيار عبارة عن مكان تُوجد فيه. والتحقّقات المُمكنة للفعل (أو إمكانات جَريانه) المفتوحة أمامك عبارة عن مسارات تقودك إلى وِجهة مُعيّنة. والاختيار بين هذه التحقّقات المُمكنة للفعل اختيار بين مسارات. والاختيار "العقلاني" هو ذلك الاختيار الذي يسمح لك بأن تحصل على أكبر قَدْر من المال أو بأن تخسر أقلَّ قدر منه.

هذا مُستوى من الاستعارة. وهو يُتيح لنا تَفْضِيَةَ جَريان الفعل وبُلوغ النتائج.

كما أنّه يُتيح لنا بِناء تصوّرنا للرغبة النسبية في هذه النتائج اعتماداً على الرصد والمُحاسبة. ولكن هذه الأفكار ما زالت لم تُريَّض بعد. الخطوة التالية هي أخذ تَفْضِيتنا للأمكنة والمسارات إلى أمكنة أُخرى ورؤيتها استعارياً كأنّها "شجرة"، لها مكان بداية أو مُنطلَق هو "الجذر"، ولها جِذع وفروع هي المسارات، ونُقَط التفرّع هي تقاطُعات المسارات -وهي الأمكنة التي ينبغي أنْ يتّخذ فيها المرء قراراً بصَدد الاتجاه الذي سيسير فيه.

تُرى هذه الأشجار، عِلاوة على ذلك، تخطيطياً من خلال النُّقط (أو العُجَر) ومن خلال الخُطوط المُوجَّهة (أو الأسهم ذات الاتجاه الواحد) التي تصل النُّقَط. يُرى الجذرُ نُقطةً تتفرّع عنها الأسهم، وتذهب منها، ولكن لا يذهب إليها أيُّ سهم من هذه الأسهم. وأطراف الفروع أو غايات المسارات تُرى نُقَطاً تذهب إليها أسْهُم، ولا ينطلق أيُّ سهم منها. هذا هو شكل "شجرة قرار" بدائية جداً.

نحتاج الآن إلى قلب كُلّ هذا إلى رياضيات. يعني أننا نحتاج إلى استعارات لبِناء تصوّرنا للأشجار (أو المسارات المُتفرّعة) حيث تحصل على مُكافآت وأُجور أو كُلفات في نهايات الفُروع من خلال الرياضيات المعروفة. والهدف هو التمكّن من حساب "أفضل" جَريان للفعل، ذلك الذي تحصل منه على أعلى رقم في النهاية.

نُقدّم أسفله هذه الاستعارات ووصفاً للرياضيات. وهي مقطوعة من النَّصّ بحيث يستطيع من يُريدون فحصها بـدِقّة أنْ يفعلوا ذلك، وبإمكان من يُفضلّون القفز على التفاصيل أنْ يمرّوا عليها.

طبيعة الترييض

تحتاج نظريّة الفعل العقلاني إلى رياضيات بالإمكان استخدامها من أجل البِناء التصوُّري الاستعاري (1) لبنية شجرة مُفرّعة، و(2) لربح أو خسارة المال في نهايات الفروع، و(3) لكامل إمكانات الربح أو الخسارة.

إنَّ بنيات الشجرة المُفرّعة والقُيود المُمكنة عليها يُمكن صَوْرنتها برياضيات اللُّغات الصُّورية، حيث العناصر الرياضية عبارة عن رُموز بدون معنى، والعلاقات

البنيوية بين الرُّموز تُوضَع اعتماداً على أكسيومات منطقية أو "قواعد إنتاج"، أي قواعد لمُعالجة الرُّموز. في الرياضيات التي نَصِفها في المربَّع أسفله، تُعطى الرُّموزُ لكِيانات من قَبيل:

"العُجَر" المُفرّعة، أيْ الأمكنة التي ينبغي اتّخاذ القرار فيها بصَدد المسار الذي ينبغي السير فيه فيما بعد (استعارياً، نُقَط القرار)

المُسافر أو المُسافرون (استعارياً، الفاعل أو الفاعلون)

المسارات من مكان إلى مكان (استعارياً، جَريان الفعل)

حركة المُسافر (أو حركات المُسافرين) (استعارياً، الأفعال)

الأمكنة النهائية (استعارياً، الحالات الناتجة)

مكان الانطلاق (استعارياً، حالة البداية)

مُتوالية من الانتقالات (استعارياً، تاريخ الأفعال)

في رياضيات بنيات الأشجار المُعنوَنة، تُسمّى هذه الرُّموز عُجَراً، وخُطوطاً، وعلاقاتٍ.

مثلاً، العُجرة المُفرّعة (مكان) عبارة عن رَمز هو ع. والمُسافر هو الرمز س. "الرَّمزُ س يُعنوِن الرَّمزَ ع" تُتصوَّر على أنّها "س يحمل العلاقةَ ل إلى ع" وتُرمِّزها "ل(س،ع)"، التي تُفيد استعارياً "المُسافر س يوجد في مكانٍ ع"، التي ترمز استعارياً بدورها إلى الفاعل س الذي يُوجد في الحالة ع. هنا تبدأ تتجلّى لك طبقتا الاستعارة التي تتدخّل بين "الفعل العقلاني" والترميز الرياضي.

وعلى غِرار هذا، يُرمَز استعارياً للربح والخسارة باعتبارهما أعداداً إيجابية وسلبية. وتُقيَّد التأليفات المُمكنة بواسطة منطق نظريَّة الاحتمال. والرياضيات ككُلّ هُنا هي نظريَّة اللُّغات الصُّورية ونظريَّة الاحتمال.

مزيداً من الاستعارة

تغدو نظريَّة الفعل العقلاني مُهمة وجِدّ مُعقّدة بأكثر من فاعل واحد. وهذه بعض التعقيدات المُمكنة:

- "الربح" بالنسبة لأحد الفاعلين قد يكون "خسارة" بالنسبة لآخر.
- قد تكون نتيجة ما أهم بالنسبة لفاعل مُعيّن من فاعل آخر.
- قد يعرف الفاعلون أشياء مُختلفة.
- قد تكون العَشوائية مطلوبة، وقد لا ترتبط النتائج بالاختيار فَحَسْب.
- لكلِّ فاعل من الفاعلين استراتيجيات "عقلية" حول الردّ الأفضل على أفعال الآخرين.
- قد تُوجد أو لا توجد طريقة للرَّفع من أُجور كُلِّ واحد إلى الحدّ الأقصى.

وهناك استعارات إضافية لترييض هذه التصوُّرات:

- تُتصوَّر الأهميةُ النسبية للنتيجة المُحصّل عليها استعارياً عدداً، مع تمثيل الأهمية الكبرى بعدد أعلى.
- تُتصوَّر "مجموعة المعرفة" (مجموعة الحالات التي تكون لك فيها نفس المعرفة) استعارياً مجموعةً من الحالات التي تكون فيها نفس الاختيارات المُباشرة للفعل؛ يعني أنّها تُتصوَّر مجموعةً من الأمكنة التي لها نفس اختيار المسارات التي تُؤدّي إلى نفس المكان. ويقول الافتراض هُنا أنّه، بما أنّ المعرفة تُخبرنا بالضرورة بالقرارات العقلانية، فإنّ الحالات التي تكون لك فيها نفس الاختيارات العقلانية هي حالات تكون لك فيها نفس المعرفة.
- تُتصوَّر العشوائية استعارياً فعلاً تقوم به الطبيعة، التي تُعتبَر استعارياً فاعلاً، وبذلك تُعتبر مُسافراً؛ ويُرمز إليها برمز خاص، س، بما أنّ هناك طبيعة واحدة فقط. وتُتصوَّر العَشوائية استعارياً أيضاً احتمالاً، تتحكَّم فيه نظريَّة منطق الاحتمال.

وحتى نظريَّة الاحتمال لها بنية استعارية.

- إنَّ احتمالَ أنْ يحصل حدث مُفرد في المستقبل يُتصوَّر استعارياً توزيعاً لأحداث سابقة من نوع مُشابه في الماضي. وهذا يتطلَّب مَقْوَلة الأحداث بوصفها "مُتشابهة".

- يُتصوَّر ظُهور حدث ما استعارياً اعتماداً على نظريَّة المجموعات باعتباره مجموعة من حالات العالَم حيث يظهر الحدث.
- يُعَدّ الوصلُ بين عِدَّة أحداث مجموعةَ تقاطُع بين مجموعات من حالات العالم حيث تظهر هذه الأحداث. ويُعَدّ الفصلُ بين مجموعة من الأحداث اتّحادَ مجموعة حالات العالَم حيث تظهر هذه الأحداث. ونفي الحدث هو مجموعة تميم (complement) مجموعة حالات العالم حيث يظهر الحدث.
- هكذا يُتصوَّر منطق بُولْ (المنسوب إلى جُورْجْ بُولْ George Boole) استعارياً اعتماداً على حساب الأعداد ما بين صفر وواحد. تُتصوَّر مجموعة التقاطُع استعارياً عمليةَ ضرْب، وتُتصوَّر مجموعة الاتّحاد استعارياً عمليةَ جمْع، ومجموع الإمكانات يُمثّلها 1، وعدم الإمكان التام يُمثّله 0. وكانت هذه هي الاستعارة الكبرى التي اعتمدها جورج بول لنسْخ علمِ الحساب في المنطق القَضَوي الكلاسيكي.

إذا وضعنا كُلَّ هذه الاستعارات مع بعضها، حصلنا على الحَوْسبة الاستعارية للاحتمال. وهذا مثال للطريقة التي تتوافق بها كُلُّ هذه الاستعارات مع بعضها لتُكوِّن حساباً لـ "الاحتمال".

احتمال وصل حدثين

= العدد المُسنَد إلى تقاطُع حالات العالَم فيهما

= ناتج ضرب الأعداد المُسنَدة إلى كُلِّ حالة من حالات العالَم فيهما

= ناتج ضرب الأعداد المُسنَدة إلى كُلِّ حدث بوصفه "احتمالاً" له

= ناتج ضرب الأعداد المُسنَدة إلى كُلِّ حدث من خلال أخذ نِسبة ظُهور أحداث سابقة "مُماثلة" في أوضاع سابقة "مُماثلة"، انطلاقاً من فَهم مُعيّن لما تعنيه "مُماثل".

التــوازُن

الآن نصل إلى مفهومين حاسمين، وهما مفهوما الاستراتيجية والتوازُن. حَدْسياً، الاستراتيجية هي اتّخاذ القرار بخصُوص جَريان الفعل في إطار التوقّع. ويُعبَّر عن هذا استعارياً بواسطة رياضيات من النوع الذي ناقشناه هُنا. تُتصوَّر الاستراتيجيات استعارياً باعتبارها دوالّ (functions) رياضية. وخَرْجُ الدالّة اختيار لجريان مُعيّن للفعل، وهو استعارياً اختيارٌ لمسار ما في مكان ما في شجرة. والدَّخْلُ إلى الدالّة عبارةٌ عن "مجموعة معرفة"، وهي مجموعة الحالات التي يبدو فيها الفاعل بنفس الخيارات. ويُمكن النظر إلى الدالّة الرياضية استعارياً باعتبار أنها تقول لك ما هو الاختيار الذي يجب أنْ تقوم به في كُلّ حالة، بالنظر إلى المعرفة المُتاحة.

بعد هذا، يجب أنْ نفهم المراد بـ"الردّ الأفضل". اخترْ فاعلاً خاصاً. انظُرْ في "الاستراتيجيات" بالنسبة لكُلّ الفاعلين الآخرين. "الردّ الأفضل" بالنسبة لهذا الفاعل هو تلك الاستراتيجية التي ترفع من أجر هذا الفاعل إلى أقصى حدّ، أخذاً بالاعتبار استراتيجيات كُلّ الفاعلين الآخرين.

وأخيراً، هناك مفهوم توازُن نَاشْ (Nash equilibrium)، الذي سُمّيَ بهذا الاسم نسبةً إلى مُخترعه، جون ناش John Nash، الذي نال جائزة نوبل لتطويره هذا المفهوم ورياضياته (التي لا نُقدّمها هنا). توازُن نَاشْ هو مجموعة استراتيجيات، بحيث إنّ كُلّ استراتيجية هي الردّ الأفضل بالنسبة لكُلّ الفاعلين. ويعني ذلك أنّها مجموع مجموعة الاستراتيجيات التي تسمح للكُلّ بأنْ يرفعوا من أجورهم.

هذه هي الأفكار الأساسية لنظريّة الفعل العقلاني. وهناك عدد هائل من التنويعات لهذه الأفكار. ولكُلّ تنويع تصوُّرات مُختلفة، وافتراضات مُختلفة، وتفاصيل رياضية مُختلفة. ولا يكمن هدفنا من عرض هذه الصورة العامة في تقديم رياضيات نَمُوذَج من النَّماذِج الخاصة، بل في إعطائكم فكرة عما يَندرج في هذا النَّمُوذَج من منظور بنيته الضمنية الاستعارية، اللاواعية بشكل واسع.

الفكرة الأساسية لهذا التحليل أن نُبيّن أنّ الرياضيات وحدها، بدون تأويل

استعاري، لا تقول شيئاً كيفما كان عن الاختيار العقلاني. وعِلاوة على هذا، فحتى مع التأويل الاستعاري، لا يُمكن أنْ يُطبَّق النَّمُوذَجُ بدون صيغة مَبنية اصطناعياً لوضع كي يُطبَّق عليه. يتكوَّن هذا الوضع المَبني من "وقائع مؤسلَبة"، تـتوصّل هي نفسها إلى استخدام أشكال مُركّبة من المعرفة، بما في ذلك الاختيارات الأخلاقية الضِّمنية. وبدون هذه الوقائع المُؤسلَبة، لا يُمكن وضعُ نَمُوذَج الفاعل العقلاني قَيد الاستعمال. ولهذا، فإنّ نَمُوذَج الفعل العقلاني، وإن بطبقتيْ الاستعارة فيه، لا يُمكنه تخصيص الفعل العقلاني بشكل مُلازم ومُستقل عن المُهمة المعرفية والأخلاقية للوقائع المُؤسلِبة.

في المُربّع التالي، نجد تمثيلاً رمزياً لبعض مظاهر الرياضيات الصُّورية. وبإمكان القارئ الذي لا تُهمّه هذه التفاصيل أنْ يتجاوز هذا المربّع.

بنية الرياضيات الصُّورية

نظريَّة اللَّعب بنية رياضية (تقنياً، لُغة صُورية) تتكوّن من مجموعات الرُّموز التالية وفق الشروط التالية:

ع: مجموعة من الرموز، عي.

هـ: مجموعة من الرموز، هـ ي.

خ: مجموعة من العلاقات ثُنائية المحلّ، خي.

تُفهَم هذه بوصفها: عُجَراً غير نهائية ع (وهي العُجَر التي لا تُوجد في نهاية المسارات)، وعُجَراً نهائية هـ (وهي العُجَر التي تُوجد في نهاية المسارات)، وخُطوطاً خ تصل بين العُجَر في شجرة قرار. وتُطابِق التركيبَ الصُّوري المألوف وأكسيومات شجرةٍ فروعُها غير مُرتَّبة. وفي كُلِّ شجرة هُناك جذر واحد ع٥.

وهناك مجموعات أُخرى من الرُّموز تُؤوِّل "عناوينَ" لكُلِّ عُجرة وخط. كلُّ عُجرة وخط في شجرة تُعنوَن بعناصر كالتالي:

ف: مجموعة من العناوين، بالنسبة للعناصر ع (العُجَر غير النهائية).

ح: مجموعة من العناوين، بالنسبة للعناصر خ (الخُطوط).

ق: مجموعة من المُتواليات من الأعداد (السالبة والمُوجبة) (ق. . 1.قن) التي تُعنوِن عناصر هـ (العُجَر النهائية).

تُمثّل ف الفاعلين أو "اللاعبين"، وتُمثّل ح الحركات أو الأفعال، وتُمثّل ق الأعداد التي تُشير إلى قِيَم الأجر. ولكنها ليست في حدّ ذاتها سوى حُزمة رُموز لا معنى لها مُبْنِيَنة بأكسيومات يُمكن أن نستنبط منها مُبرهَنات (theorems) تُعَدّ بدورها حُزمات أُخرى من رُموز لا معنى لها. هذه هي الرياضيات كلّها بدون تأويل. وقد قدّمنا هذه الرُّموز الرياضية في شكلها المُجرّد لكي نُعبّر بشكل مُثير عن كون الرياضيات، في حدّ ذاتها، لا تستطيع أنْ تقول أيَّ شيء مهما كان بصدد الاختيار العقلاني. ولكي يتمَّ تطبيق الرياضيات على الاختيار العقلاني، نحتاج إلى نُسوخ استعارية تأويلية.

الطبقة الأولى من النُسوخ التأويلية

يُؤوّل هذا النَّسْخُ الاستعاري رُموزَ اللُّغة الصُورية بعبارات فضائية.

استعارة المسارات المُتفرّعة

كُل عي ← مكان (منطقة محصورة في الفضاء)

كُل خي ← مسار بين مكانين (أو موقعين)

كُل في ← مُسافر في مكان

كُل حي ← حركة تَنَقُّلٍ ذاتي يقوم بها المُسافر على طُول المسار

كُل هـ ي ← وِجهة (مكان نهائي)

اعتباراً لكُلِّ هذا، يُمكننا أنْ نُحدِّد "تفرُّعاً" تي من عُجرة غير نهائية عي بوصفه مجموعة كُلّ الخُطوط خي، بحيث إنّه بالنسبة لـ: س، فإنّ خي (عي، س). وتُؤوَّل كلُّ ت اعتماداً على النَّسْخ التأويلي التالي:

كُل تي ← اختيار لمسارات مُتاحة للمُسافر.

والآن يُمكننا أن نحدِّد مت: مجموعة مُتواليات عناوين الخُطوط من الجذر إلى العُجَر النهائية. ويُؤوِّل النَّسْخُ التأويلي مت كالتالي:

كُل مت ← مُتوالية من المسارات التي يتخذها المُسافر.

استعارة الأجر

كُلّ قي ← "أجر" (مبلغ يُعطى أو يؤخَذ من المُسافري في كُلّ وِجهة نهائية).

الأعداد المُوجِبة ← الأرباح

الأعداد السالبة ← الخسارات

وتقول حصيلة تأويل الرُّموز الرياضية إنّ هناك مجموعة من الأمكنة والمسارات التي تصل بينها. يبدأ المُسافرون من مكان بداية مُعيّن ويختارون المسارات التي سيتحرّكون فيها بُغية الوُصول إلى أمكنة جديدة. عندما يصلون إلى وِجهة ما، يتلقى كُلُّ مسافر مالاً. إلى الآن، هذا لا يُفيد في فَهْم المفهوم العام للاختيار العقلاني. ونحتاج إلى طبقة أُخرى من النُّسوخ التأويلية الاستعارية.

الطبقة الثانية من النُّسوخ التأويلية

غالبية العمل في هذه الطبقة من النُّسوخات تقوم به استعارة **بنية الحدث** (انظر الفصل 11).

استعارة بنية الحدث

كُل مكان (عي) ← حالة

كُل مسار (خي) ← جريان فعل

كُل مسافر ← فاعل

كُل حركة ← فعل

كُل وِجهة (هـ ي) ← حالة ناتجة

كُل اختيار مسارات (تـي) ← اختيار بين جَريانات فعل

كُل تاريخ حركة (متـي) ← تاريخ من الأفعال

إضافة إلى هذا، ثَمّة حاجة إلى استعارة تصوُّرية أُخرى معروفة (انظر الفصل 14): **الرَّفاه ثروة**، حيث تُعتبَر الزيادة في الرَّفاه "أرباحاً"، والنقصان في الرفاه "خسارات".

الرَّفاه ثروة

كُل أجر ← درجة من الرَّفاه

الأعداد المُوجبة ← "أرباح" في الرَّفاه من تاريخ الأفعال

الأعداد السالبة ← "خسارات" في الرَّفاه من تاريخ الأفعال

وهذه هي نتيجة النَّسْخ التأويلي الثاني: ثَمّة عدد من الحالات والوسائل للوُصول إلى حالات أُخرى. يبدأ الفاعلون في حالة بَدئية مُعيّنة ويختارون أفعالاً يتمكّنون بها من الوُصول إلى حالات جديدة. عندما يصل الفاعلون إلى الحالة الناتجة في كُلِّ أفعالهم، يكون لكُلِّ فاعل درجة ناتجة من الرَّفاه.

انطلاقاً من هذا، يُحدَّد الاختيار العقلاني كالتالي: يكون اختيار جَريان فعل "عقلانياً" إذا نتج عنه حدٌّ أقصى من الرَّفاه.

بإيجاز، الفعل العقلاني هو جعل الفائدة السببية قُصوى. اعتماداً على طبقتيْ التأويل الاستعاري هاتين، تستطيع الرياضيات المُجرَّدة أنْ تقول شيئاً ما عن العقلانية.

التوسيعات التي تُشكّل نظريّة للفعل الاستراتيجي

هنا، يُمكن إضافة تعريفات بحيث نتمكّن من استخدام الرياضيات لتأكيد المُبرهَنات. تُفهَم المُبرهَنات بوصفها تخصّ الاختيار العقلاني فقط بموجب طبقتيْ الاستعارة المُؤوِّلتين للرياضيات. هذه هي الطريقة التي يُمكن أنْ تُوسَّع بها البنية القاعدية المُقدّمة أعلاه. ونُناقش التوسيع في النَّصّ بتفصيل.

- حدِّد معي: مجموعة من مجموعات من العُجَر، بحيث لكُلّ عُجرة نفس مجموعة في (فروع) مُتاحة للمُسافر (الفاعل) في هذه النُّقطة والفاعل ليست له معلومات للتمييز بين العُجَر.
- التأويل: تأي: مجموعة من الأوضاع التاريخية غير المُميَّزة عند فاعل مُعيّن، فاي؛ أي أنَّ مجموعة المسارات المُؤدّية إلى العُجَر التي تلي مباشَرة، تبدو مُتماثلة.

تُسمّى مع "مجموعة معلومات". إنّها مجموعة حالات يكون فيها لفاعل مُعيّن نفس المعلومات عن فعله المُقبل المُمكن.

- توسيع: أضِف الرَّمز فا$_0$ إلى المجموعة فا.
- توسيع: أضف اح: مجموعة الأعداد بين 0 و1.
- توسيع: أضف الشرط: إذا كانت العُجرة مُعنوَنة بالرَّمز فا$_0$، فإنّ فروعها تُعَنون بـ: احي، حيث مجموع كُلّ احي = 1.
- تأويل: كُلّ اح ← احتمال.
- تأويل: فا$_0$ ← طبيعة (تُتصوَّر استعارياً بوصفها فاعلاً).
- حدِّد استراتيجية، س، باعتبارها نَسْخاً بالنسبة لكُلِّ لاعب مُخصِّص فعلاً في كُلِّ مجموعة معلومات.
- حدِّد مج فا$_0$ معي = مجموعة كُل نَسخي التي تُعدّ فعلاً مُتاحاً لـ فاي في معي.
- حـدِّد س-ي = {س$_1$، س$_2$، . . . سي-1، سي+1، . . . ، سن}، أي مجموعة استراتيجيات الفاعلين غير فاي.
- حدِّد الردّ الأفضل بالنسبة للفاعل ي على مجموعة من الاستراتيجيات سي بوصفها استراتيجية للفاعل فاي التي ترفع من أجرته مُفترضاً ما يلعبه أيُّ فاعل آخر بالنظر إلى سي.
- حدِّد توازن ناش بوصفه مجموعة استراتيجيات س بحيث تكون سي الردّ الأفضل على س-ي بالنسبة لكُلِّ الفاعلين.
- حدِّد مسار التوازُن بوصفه المسار في الشجرة الذي يُرسَم عندما يتبع كُلُّ فاعل استراتيجية التوازُن.

إذا اعتبرتَ هذا النَّمُوذَج صادقاً حَرْفياً، ستعتقد أنّ الفاعلين (أيْ المُستهلكين، والشركات، والحكومات) يتصرّفون واقعياً وفق النَّمُوذَج، أيْ أنَّ التاريخ الواقعي سيكون دوماً عبارة عن مسارات توازُن. وإذا لم تَعتبر النَّمُوذَج صادقاً حَرْفياً، فإنّك سوف تستمرّ في اعتباره ذا فائدة للتفكير في الأوضاع.

بما أنّ النَّمُوذَج يتضمّن جُزءين، الرياضيات والتأويل الاستعاري للرياضيات، فإنّه من الأهمية بمكان أنْ نُميّز فيما بينهما، ونعرف ما تقتضيه الاستعارات المُستخدَمة في النَّمُوذَج.

اقتضاءات استعارية

باستطاعتنا الآن أنْ نعرف لماذا الاهتمام بكون نظريَّة الاختيار العقلاني نظريَّة استعارية. تُنْتِج الرياضياتُ، المُؤلَّفة مع الاستعارات، مجموعةً من الاقتضاءات الاستعارية:

- نتائج جَريان الأفعال يُمكن أنْ تُرتَّب تفضيلياً.
- التفضيل مُتعدٍّ.
- الفاعلون أُحاديون، ومُنفصلون، وإراديون (لهم كامل التحكّم في اختياراتهم).
- قد يُقطَّع التاريخ إلى مُتوالية مُنفصلة من الأفعال.
- ثَمّة حالة ناتجة نهائية في كُلّ تاريخ.
- في كُلّ نقطة في التاريخ، يكون الجَريان المُقبل للفعل غير مُؤكَّد، ولكن هناك مجموعة من الإمكانات المُحدَّدة بشكل جيّد، لكُلٍّ منها احتمالُ وُرود مُنفصل.
- احتمال جَريان الفعل في نُقطة ما من التاريخ مُستقل عن كُلِّ الورودات السابقة. (يُمكن أن يتغيّر ذلك في صِيَغ بديلة).
- إذا وُجِدَ لَعِبان فرعيان في نُقطتين مُختلفتين في تاريخ ما وكانا مُتماثلين، فإنّ اختلافاتهما التاريخية لا تُهمّ.
- النَّمُوذَج حَرْفي. ولا يُوجد داخل النَّمُوذَج تأويلات بديلة للأفعال.

- لا "كلفةَ" لاستعمال هذا النَّموذَج الرياضي.

كُلُّ هذه الاقتضاءات الاستعارية صحتُها مشكوك فيها في أحسن الأحوال في العالم الواقعي. ولا نهاية للتاريخ. تُوجد دوماً طُرق مُتعدِّدة لتأويل حالة ما أو فعل ما. التفضيل ليس مُتعدّياً عادة؛ كما أنَّ التفضيلات الواضحة ليست دَوماً قابلة للتعيين. والفاعلون عادة لا يكونون واعين تماماً بالتحكّم في اختياراتهم.

يعرف المُمارسون جيداً حُدود نظريَّة الاختيار العقلاني. غير أنَّ ثَمّة عدداً صغيراً منهم يعتقدون فعلاً أنَّ نظريَّة الاختيار العقلاني صادقة حَرْفياً، وليست تطبيقاً استعارياً لرياضيات مضبوطة قد تكون نافعة في أوضاع محدودة.

"لاعقلانية" كاهنِمان وتْفِرْسكي

بيّن كاهنِمان Kahneman وتْفِرْسكي Tversky ومن اشتغلوا معهما (أ10)، من خلال مُتوالية طويلة من التجارب الناجحة، أنَّ أغلب الناس "ليسوا عقلانيين"، أيْ أنّهم لا يُعمِلون العقلَ في الحياة اليومية وفق قوانين الاحتمال والنَّمُوذَج العقلاني. إنَّ ما أظهره كاهنِمان وتْفِرْسكي والمُشتغلون معهما، من وِجهة نظر الجيل الثاني من العلم المعرفي، ليس كونَ الناس غير عقلانيين، بل كونَ أغلب الناس يُفكّرون مُستخدمين الأُطر والأنماط النَّمُوذَجية، وبذلك فهُم لا يُفكّرون حَرْفياً و"منطقياً"، بالمعنى التقني "للمنطق" الصُّوري أو الاحتمالي. وبعبارة أُخرى، فالعقل (التفكير) البشري أغنى بكثير مما يُقِرُّه نَمُوذَج الفاعل العقلاني ونظريَّة الاحتمال. إنّ البِناء الاستعاري، المُعتمد على الأُطر، والتفكير من خلال الأنماط النَّمُوذَجية، عبارة عن آليتين معرفيتين تطوّرتا مع البشر لتُتيحا لنا أنْ نُمارس حياتنا اليومية بشكل جيّد قدر الإمكان. وسيكون من اللاعقلاني حقاً ألا نستخدم الآليات المعرفية التي تسمح لنا، عُموماً، بأنْ نشتغل بشكل جيّد قدر الإمكان. وما أظهره كاهنِمان وتْفِرْسكي في الواقع، مُعتمدين على براهين عامة، أنَّ البشر يُعمِلون التفكير مُستخدمين الاستعارات، والأُطر، والأنماط النَّمُوذَجية.

تُبيّن العديد من التجارب الكلاسيكية لكاهنِمان وتْفِرْسكي أنَّ جُلَّ مَنْ يخضعون لبعض المهامّ المَبنية على التفكير يتجاهلون قوانين المنطق الاحتمالي أو

ينسونها. تبعاً لنظريَّة الاحتمال، يكون احتمال حدثٍ أ دوماً أكبر أو مُساوياً لاحتمال الحدث أ مُتصلاً بالحدث ب. عندما ترمي بنَرد، فاحتمال أنْ ينتج عن رميتك الرقم ستة أكبر من احتمال أن ينتج عنها الرقم ستة متبوعاً بالرقم اثنين في رمية لاحقة. ويُمكن أنْ نُعطي مثالاً أوضح، احتمال تلقّيك لشيك مصرفي عبر البريد أكبر من احتمال تلقّيك الشيك عبر البريد وتعرّضك للبَلَل إثر عاصفة مطرية. يـخترع كاهنِمان وتْفِرْسكي حالات يستخدم فيها الخاضعون للتجارب التأطير التصوُّري والتفكير المَبني على الأنماط النَّمُوذَجية التي تخرق هذا القانون الاحتمالي الأساسي.

وهذا مِثال على ذلك: احتمال زلزال بكاليفورنيا يُسبّب فيضاناً يُؤدّي إلى وقوع آلاف الضحايا في كُلِّ مكان من أمريكا الشمالية. هكذا، وجد كاهنِمان وتْفِرْسكي أنَّ الخاضعين للتجربة يُكوّنون حُكمهم انطلاقاً من الفيضان القاتل الذي يُحدثه زلزال كاليفورنيا أكثر من ارتكازهم على الفيضان القاتل وحده. وبذلك يريان، مُحقيْن، أنَّ مصدرَ هذه النتيجة أنَّ البشرَ يُفكّرون ويستدلّون مُستخدمين نَماذج معرفية يتخذونها أنماطاً نَمُوذَجية.

يبدو أنَّ كُلَّ من أخضعناهم للتجربة لهم نَمُوذَج ذِهني حيث يحدث الزلزال باحتمال عالٍ في كاليفورنيا، نَمُوذَج تُحدِث فيه الزلازل أمواجاً مَدِّية، ونَمُوذَج تُسبِّب فيه الأمواج الـمَدِّية المُفاجئة عدداً كبيراً من الضحايا. عندما تُثار هذه النَّماذِج المعرفية وتُربَط فيما بينها، تستلزم أنّ احتمال الزلزال بكاليفورنيا يُسبِّب الفيضان الأشد فتكاً من أيِّ سيناريو معروف آخر لهذا الفيضان الفتّاك، وجُلّها لا يتجاوز ضحاياه الألف بفضل أنظمة الإنذار المُبكّر التي تُخبر مُسبقاً بأغلب الفيضانات. هذا النوع من التفكير والاستدلال يُقدِّم الجواب الخطأ على سؤال كاهنِمان وتْفِرْسكي، ولكن هل هو تفكير "لاعقلاني"؟

هذه مادة الحِسِّ المُشترك اليومي. إنّها تُمثِّل الكيفية التي نستخدم بها عادة نَماذجنا المعرفية لتسييق الأوضاع وإعطائها معنى. وعِلاوة على ذلك، هذا هو نوع التفكير الذي نحتاج إليه غالباً. فإذا لم نُفكّر آلياً وبصورة لاواعية مُستخدمين الأنماط النَّموذَجية والأُطر التصوُّرية بهذه الكيفية المُسيَّقة، فلربما لن نتمكّن من الاستمرار في الحياة.

لنعُدْ إلى السؤال. يُقدّم هذا النوع من التفكير الجواب الخاطئ على سؤال كاهنِمان وتْفِرْسكي. فهل هو "لاعقلاني"؟

أولاً، ليس لدينا في الأغلب خيار، بما أنَّ التفكيرَ باستخدام النَّماذِج المعرفية هو دوماً جُزء من عملية اللاوعي المعرفي. إضافة إلى ذلك، في أغلب الأوقات تكون هذه الأشكال من التفكير مُفيدة وغير خادعة. أنْ يكون باستطاعتنا التفكير آلياً وبصورة لاواعية مُستخدمين نَماذج معرفية بوصفها أنماطاً نَمُوذَجية، فهذا له قيمة كبيرة في بقاء الإنسان، كما أنّه يعمل كُلّ الوقت تقريباً، مئات المّرات يومياً. وسيكون من الغرابة أنْ نقول إنَّ شكلَ التفكير الأكثر إنتاجية ونجاعة وفعالية لدينا، ذلك التفكير الضروري لبقائنا في عالمنا اليومي، تفكيرٌ لاعقلاني. ففي هذه السياقات المحدودة فقط، حيث الرُّؤية الكلاسيكية للعقلانية مُلائمة، يبدو هذا التفكير "لاعقلانياً". إنّه ليس لاعقلانياً بشكل مُطلق؛ إنّه ببساطة غير مُلائم سِياقياً. تستدعي السياقات المُختلفة أشكالاً مُختلفة من التفكير، وهناك سِياقات يكون فيها التفكير الاحتمالي الواعي مُلائماً.

ولكن، كيفما كان استعمالك لِلَفظ "لاعقلاني"، فإنَّ كاهنِمان وتْفِرْسكي مُحقان. إنَّ البشر لا يُفكّرون عادة مُستخدمين نظريَّة الاحتمال ونَمُوذَج الفاعل العقلاني في حَيواتهم اليومية. وإنّه لمن الأمور الجيّدة ألا يفعلوا ذلك. هذه الأشكال من التفكير ليست مُلائمة لأغلب الأوضاع التي نجد أنفسنا فيها كُلّ يوم. وفي أغلب الأوقات لا نتمكَّن من استعمالها إنْ أردنا، ذلك أنَّ أغلب تفكيرنا غير واعٍ، في حين أنَّ هذه الأشكال من التفكير واعية ولها هامش محدود جدّاً من الاستعمال الواقعي.

نَمذَجة الأوضاع الواقعية باستخدام نَماذج الاختيار العقلاني

افرضْ أنّنا نريد تطبيق نَمُوذَج رياضي لـ "الاختيار العقلاني" مع طبقتيْ الاستعارة فيه على وضع في العالم الواقعي. ما هي الأشياء التي نحتاج إليها؟

ينبغي أن يُفهَم وضعُ العالم الواقعي بطريقة تواضُعية أو مُؤَسْلَبة. "الوضع المُؤَسْلَب" وضعٌ يُبنى تصوّرُه بكيفية مضبوطة بحيث يستطيع نَمُوذَج الفاعل

العقلاني أن يُنسَخ فيه. بعبارة أُخرى، ينبغي أن يكون للوضع كما هو مُؤَسْلَب ما لنَماذج الاختيار العقلاني: فاعلون واضحون، حالات بَدئية، أفعال، حالات ناتجة عن الأفعال، حالات نهائية، ودرجات مُكمَّمة (وبالتالي قابلة للمُقارنة) من الرَّفاه بالنسبة لكُلِّ فاعل تنجُم عن جَريان الفعل عند هذا الفاعل. بعض الأوضاع الـمُؤَسْلَبة ينبغي أنْ تكون لها بداية ونهاية واضحتان، والبعض الآخر لا يشترط ذلك، تبعاً لتفاصيل النَّموذَج المُستخدَم.

إذا لم يتوفّر وضع فعلي على خصائص مثل تلك التي يُحدّدها أحد النَّماذِج، تكون أمام مُنظِّري الاختيار العقلاني خيارات النَّمْذَجة التالية: (1) قد يحاولون تكييف الصيغة الحالية لنظريَّة الاختيار العقلاني لتُلائم الوضع الفعلي. (2) قد يقترحون "إعادة أسْلَبة" للوقائع و/أو نَموذَج جديد. (3) قد يُصرِّحون بأنَّ الوضع تَعسر مُعالجته من منظور النظريَّة الحالية للاختيار العقلاني.

إضافة إلى هذا، يتطلّب النَّموذَج الرياضي استخدام استعارات إضافية. وهذه بعض الأمثلة المعروفة:

بالنسبة للعلاقات الدولية: **الحالةُ شخصٌ** (فاعل عقلاني)

بالنسبة للاقتصاد: **الشرِكة شخص** (فاعل عقلاني) أو **المُستهلِك فاعل عقلاني**.

إذا "طابَق" النَّموذَجُ الرياضي بتأويله الاستعاري الوضعَ كما هو مُؤَسْلَب، فإنّنا نسميه إذّاك "نَموذَج" الوضع. العمل الشاق هنا تقوم به "أسْلَبةُ" الوضع.

ضرورة الاستعارة في استخدام نظريّة الاختيار العقلاني في النَّمْذَجة

لا يغدو النَّموذَج الرياضي الذي ناقشناه آنفاً نَموذَجاً "للفعل العقلاني" في وضع مُؤسْلَب إلا بموجب كُلِّ الاستعارات التي عرضناها أعلاه. هذه الواقعة ينبغي ألا نُغفلها. إنّ الرياضيات في حدِّ ذاتها رياضيات مُجرَّدة: نظريَّة لُغة صُورية إضافةً إلى نظريَّة الاحتمال. الرياضيات ليست جُزءاً من العالم الموضوعي. ولتطبيق الرياضيات علينا إضافة طبقات الاستعارة الثلاث ثم "أسْلَبة" -أي إعادة

بناء تصوّر- الوضع بحيث يتمكّن من "مُطابقة" النَّماذِج الرياضية ذات المُستوى الاستعاري العالي.

ما يغيب في هذا التحليل هو الدراسة الجدّية لـ "الوقائع المُؤَسْلَبة". في حالات كهاتِه، يُنتقى منظور واحد مُوحَّد للوضع ويُترَك جُلُّ الوضع بوصفه غير وارد. وإذا كانت رياضيات نَماذج الفعل العقلاني قد حظيت بدراسات تفصيلية، فإنَّ الدراسات التي تتناول من منظور معرفي الآليات المعرفية المُستخدمة وتعرّضها للبحث مع وقائع مُؤَسْلَبة، قليلة جدّاً، إنْ لم تكنْ مُنعدمة.

مسألةُ المُناسَبة

لا نقول هنا إنّ استعمال نَمُوذَج الفاعل العقلاني لا يُمكنه أن يكون صحيحاً لأنَّه استعاري ولأنَّ الوقائع التي يُطابقها ينبغي أنْ تكون مُؤَسْلَبة. قد تُوجد أوضاع تكون فيها الاستعارات مُناسِبة وأَسْلَبَة الوقائع مُناسِبة. ولكن نظريَّة الفعل العقلاني في حدِّ ذاتها لا تستطيع أنْ تُفرِّق عندما يكون الأمر كذلك. وهذا المظهر الحاسم جدّاً في أيِّ تطبيق "عقلاني" للنَّمُوذَج يقع بالضرورة خارج النَّمُوذَج ذاته.

ألّا يكون بإمكان النَّمُوذَج أنْ يقول لك متى يكون استخدام النَّمُوذَج عقلانياً، فهذا أمر ليس جديداً ولا مُفاجئاً بأيّة حال. فكلُّ من ينخرط فعلياً في نَمْذَجة الأوضاع الواقعية مُستخدِماً نظريَّة الفعل العقلاني يعرف هذا الأمر حق المعرفة.

بِناء الحقائق "العقلانية"

مثلما أشرنا في مناقشتنا لمفهوم الزَّمن (الفصل 10)، غالباً ما نبني تصوّرنا للزَّمن بوصفه مورداً شبيهاً بالمال الذي قد نُضيعه، أو نُدبّره بحكمة، أو نُبذّره، أو نُحسن صَرْفه. ليس الزَّمن في حدِّ ذاته شبيهاً بالمال أو شبيهاً بالمَورد. ولكنه بالإمكان أنْ يُتصوَّر هكذا عَبر الاستعارة. وعِلاوة على هذا، يُمكننا أنْ نبني مؤسسات، أو تكون لنا مؤسسات مَبنية، حيث تغدو هذه الاستعارة حقيقةً، مثلاً، في مجال الأعمال حيث يتلقّى المُستخدَمون أُجورهم عن الساعة أو عن مُدَّة أُخرى من الزَّمن.

مثلما بنيَت المؤسساتُ وَفْقَ استعارةِ الزَّمنُ مالٌ، بنيَت المؤسسات وفق نَمُوذَج الفاعل العقلاني. ومن هذه المؤسسات الأسواقُ الاقتصادية المُعاصرة. في الأسواق، تُعتبر استعارة الرَّفاهُ ثروةٌ حقيقةٌ: يُسلَّم أنَّ الرَّفع من الرَّفاه بالنسبة للشركات هو حقاً رفع من الثروة. إنَّ "الفعل العقلاني" بالنسبة لشركة من الشركات يُحدَّد أحياناً باعتباره ليس سوى التصرّف بحيث يتمّ الرَّفع من مُستوى الثروة إلى الأقصى، أيْ الرَّفع من الأرباح وخفض الكلفة والخسارة. في هذه الحالات، تُعَدّ الشركات الكبرى من "الفاعلين العقلانيين". والأسواق "الحُرّة" المُعاصرة مُؤسسات أُسِّسَت لتُطابِق نَماذج مُتنوّعة من "الفاعل العقلاني". والاستعارات التي تُحدّد هذه النَّماذِج غدت حقيقية في بِناء الأسواق والمحافظة عليها.

قد نظنّ أنَّ الأسواق الحُرّة ما هي إلا جُزء من الطبيعة، وأنَّ نَماذج الفاعل العقلاني تُنمذِج الكيفية التي تتصرف بها الشركات والمُستهلكون في حالة من حالات الطبيعة. هذا الأمر ليس صحيحاً، بكُلِّ بساطة. إنَّ الأسواق المُعاصرة أُنشئت بإتقان، وهي مُقنَّنة، ومضبوطة، بحيث إنَّ مُختلف أنواع نَماذج الاختيار العقلاني يُمكن أنْ تُستخدَم فعلياً، فتصير إدارة الأعمال "عقلانية" وتبقى كذلك. بإيجاز، ليس نَمُوذَج الاختيار العقلاني واصفاً للسلوك الطبيعي فَحَسْب؛ إنّه بالأحرى توجيهي، بأسواق مُتكيّفة بحيث تكون هذه النَّماذِج مُستخدَمة بشكل أكثر فعالية. ونتيجة لهذا، فإنّ العديد من الشركات الكبرى تربح مبالغ مالية هائلة مُستخدِمة نَماذج الفعل العقلاني. إنّ السوق مُبَنْيَنٌ ومُحافَظ عليه بحيث يظلّ هذا الأمر مُمكناً.

إنّ الرَّفع من "العقلانية" إلى أقصى حدٍّ في الاقتصاد له فائدة ونفع: إنّه يرفع التحكّم العقلاني إلى أقصى حدّ، فيما يخفض من الآثار الاقتصادية لـ "الأمور اللاعقلانية"، مثل الكوارث الطبيعية، ودَورات العمل الطبيعية، والأفراد عديمي الضمير، والفساد. ولهذا السبب تُبَنْيَن الأسواقُ بطريقة تجعل هذه النَّماذِج قابلة للتطبيق.

هل ينطوي هذا على أمور خاطئة؟

على عِدَّة أمور. خُذ البيئة عند الشركات. عندما تُبَنْيَن الأسواق أساساً بنَماذج "الفعل العقلاني"، لا يُنظر إلى البيئة في هذه النَّماذِج إلا باعتبارها

مَورداً. والقِيَم المُرتبطة بالبيئة داخلياً ليست مُنمذَجة. والتدمير المستمر والتدريجي للبيئة، ليس خسارة في النَّموذَج. فمن سيكون خاسرَها؟ الطبيعة ليست فاعلاً عقلانياً. الأرباح المالية ليست "أرباحاً" تذهب إلى الطبيعة-إلى النباتات والحيوانات والأنظمة البيئية. خسارة العالم الطبيعي ليست "خسارة" لأيٍّ شركة من الشركات الكبرى-لأيّ فاعل عقلاني في نَمُوذَج كهذا، وأقلّ منه بكثير بالنسبة لهم كلّهم. والطريقة الوحيدة التي يُمكن أن يُعتبَر بها "خسارة" بالنسبة لشركة ما هو عندما يُخفِّض التدميرُ من الموارد المُتاحة لأفعال مُستقبلية تُدِرُّ الربحَ على الشركة. بل أسوأ من هذا، المال الذي يُصرَف من أجل التنظيف والقضاء على التلوّث يُضاف إلى الناتج الإجمالي وإلى أرباح الشركة التي تقوم بالتنظيف. وهكذا يصبح التلوّث مصدراً للربح الاقتصادي-إنّه من الخيرات!

أوْ خُذ قضايا المناطق البيولوجية والتنوّع البيئي. عندما يُنظر إلى الطبيعة بوصفها مَورداً للأرباح المشتركة أو للرَّفع من الربح في الناتج الإجمالي الداخلي للدولة، فإنّ النتيجة تكون دَوماً الزراعة الأُحادية. وقد تحوّلت بلدان بأكملها تقريباً إلى شركة واحدة كبرى -الموز، مثلاً، أو الأناناس أو الفول السوداني- باسم الرَّفع من الربح إلى أقصى حدٍّ. وما نخسره هنا هو التنوّع البيئي وطُرق الحياة المَبنية على هذا التنوّع. عندما يُنظر إلى الرَّفاه حَرْفياً بوصفه ثروة، فإنّ الأشكال الأُخرى من الرَّفاه البشري تُعاني. المناطق البيولوجية والزراعات تُدمَّر.

إنّ سياسات "التجارة الحُرّة" الحالية هي، إلى حدٍّ بعيد، عبارة عن مُحاولة لتغيير العالَم أكثر حتى يُطابق صيغة مُعيّنة من نَمُوذَج الفاعل العقلاني بالنسبة لإدارة الأعمال، حيث يُنظر إلى الرَّفاه باعتباره ثروة حَرْفية عند الشركات الكبرى أو الأمم. قد يُعتبَر هذا، من منظور الثروة المُشتركة والوطنية بكاملها، أمراً "عقلانياً"، أمراً يرتبط بتوسيع التحكّم العقلاني ليشمل تقلّبات الاقتصاد. من وِجهة النظر البيئية والثقافية، يُعَدّ هذا غير عقلاني بشكل عميق، فهو مُدمِّر لأشكَال حياة أُخرى من الرَّفاه -الرَّفاه بعيد المدى للعالَم الطبيعي، لأشكال عيش الأهالي وللأشكال الطبيعية للحياة الثقافية، وللقِيَم الأساسية للعقل البشري.

إنّ إيراد مجال من الحياة ليتفق مع "الاختيار العقلاني" هو بمثابة إقحام

للحياة في قالب مُركَّبٍ من الاستعارات، إيجاباً أو سلباً، وإنْ كان سلباً في كثير من الأحيان. ومن أمثلة ذلك النُزوعُ إلى تصوُّر التعليم استعارياً صفقةً من الصفقات، أو النظر إليه عبر الخَوْصصة التي تجعل من التعليم نوعاً من الأعمال التجارية نظراً لاعتبارات "الاختيار العقلاني". في هذه الاستعارة، يُعتبَر التلاميذُ مُستهلِكين، وتعليمُهم منتوجاً، والمُدرِّسون مَواردَ عمل. وبهذا تغدو المعرفةُ سِلعةً، شيئاً له قيمة في السوق تَعبُر من المدرِّس إلى التلميذ. وتَقيس الاختباراتُ جودةَ المنتوج. والمدارس الجيّدة هي تلك المدارس التي تحصل على أعلى نُقَط في الاختبار ككُلّ. والإنتاجية تُقاس بالنُّقط المُحصّل عليها بالنسبة لكُلِّ دولار صُرِف. تَفرِض نظريَّةُ الاختيار العقلاني تحليلاً للعلاقة بين الكُلفة والفائدة حيث ينبغي أنْ ترتفع الإنتاجية إلى أقصى حدّ. والمُستهلِكون ينبغي أنْ يحصلوا على "أفضل تعليم" جزاءَ دولاراتهم.

تُركِّز هذه الاستعارة على الفعالية وجودة المنتوج قبل أيِّ شيء آخر. وهي بذلك تحجب حقائق التعليم. إنَّ التعليم ليس شيئاً؛ إنّه نشاط. والمعرفة لا تُنقَل حَرْفياً من المدرِّس إلى التلميذ، والتعليم ليس اكتساباً لأجزاء خاصة من المعرفة فَحَسْب. فمن خلال التعليم، يصير التلاميذ شيئاً آخر مُختلفاً. وهذه الصَّيرورة هي الأهم. وهذه الاستعارة تتجاهل دور التلميذ، مثلما تتجاهل دور تنشئة التلميذ والثقافة بالمعنى الواسع. إنّها تتجاهل الدَّور الاعتنائي الذي يقوم به المُدرِّسون، الذين غالباً ما يعملون بشكل كثيف جداً. كما أنّها تتجاهل الضرورة الاجتماعية لطبقة مُحترفي التعليم التي تتطوّر باستمرار، هؤلاء المُحترفون الذين يُقدّمون إسهاما كبيراً للمجتمع.

مثال آخر هو مُنظّمات الحِفاظ على الصحة، التي تقيس إنتاجية الأطباء اعتماداً على عدد المرضى الذين فحصوهم في وَحدة زمنية مُعيّنة، والتي يُعتبَر فيها الأطباء أيضاً سِلعة في سوق عمل. هاتان الحالتان مثالان من استعارات الاختيار العقلاني جُعِلا واقعيين بالكُلفة، كُلفة لا تُوجد في نَماذج الاختيار العقلاني ذاتها. إنّ ما ينحو نحو الضياع هنا هو التعليم، والصحة، والحِرَفية، والتفاني، والجماعة، والكرامة الإنسانية.

الأخلاق والاختيار "العقلاني"

من الهامّ أن نُذكّر بأنَّ هذه الحالات لا تكشف عن أشياء خاطئة في نَماذج الاختيار العقلاني في حدِّ ذاتها. عندما تُستخدَم بوصفها نَماذج وصفية (أو واصفة)، فإنّها تُستخدَم عندما تُطابق النَّماذِجُ واقع الرَّفاه البشري أو ربما حتى الرَّفاه البيئي أو الثقافي. فلهذه النَّماذِج حدود، بالطبع، ولعلّ أهمَّ حدودها أنَّ كُلَّ أشكال الرَّفاه المُتنوّعة ينبغي أنْ تُتصوَّر بصورة مُبسّطة كما لو كان بالإمكان اختزال أشكال الرَّفاه المُتنوّعة في أرقام مُقارَنة وإخضاعها للرَّفع إلى الحدِّ الأقصى. إنّ هذه النَّماذِج تختزل القِيَم المُتعدّدة في قِيَم مُفردة. وعِلاوة على ذلك، فهي تُقصي القِيَمة الداخلية ولا تُدرِج إلا القِيَم المُقارَنة، التي تخضع لإمكان الرَّفع إلى الحدِّ الأقصى. إنّها لا تترك أيَّ خانة لشيء له قيمة داخلية لا تُقارَن، شيءٍ يقع خارج الإطار العام لقيمة السوق.

متى يُنَمذِج نَمُوذَج للاختيار العقلاني بشكل مضبوط وضعاً من الأوضاع؟ أولاً، ينبغي أنْ يُستخدَم النَّمُوذَجُ وصفياً، وليس توجيهياً -لوصف العالم، وليس لتغييره. ثانياً، ينبغي أنْ يكون للوضع شكل مُفرد للرَّفاه يُمكن نمذجتُه بدِقّة بواسطة الأرقام. ثالثاً، ينبغي أنْ تكون قِيَمُ الوضع قِيَماً تخضع للمقارَنةً، وليست قِيَماً داخلية. في هذه الحالات، يُمكن لنَماذج الاختيار العقلاني أنْ تكون أدوات وصفية دقيقة ونافعة.

ولكن الحالات التي ناقشناها للتّو ليست مثل هذه الحالات إطلاقاً. إنّها حالات حيث (1) نجد قِيَماً داخلية؛ و(2) نجد قِيَماً مُتعدّدة لا يُمكن اختزالها في أرقام فردية؛ و(3) النَّماذِج مُستخدَمةٌ لتغيير العالَم، لا لوصفه. في مثل هذه الحالات، يُحدَّد التغيير بناء على القِيَم المُستخدَمة في النَّماذِج، مثل الرَّفع من الفوائد الـحَرْفية إلى أقصى حدّ.

إنّ الاختيارات التي تنصبّ على ما يجب أنْ تكون عليه هذه القِيَم اختياراتٌ أخلاقية، وليست اختيارات "عقلانية" (الاهتمام بالرَّفع إلى الحدّ الأقصى). وبإيجاز، فأيُّ استخدام لنَمُوذَج اختيار عقلاني من أجل تغيير العالَم، من أجل جعله أكثر "عقلانية"، إنما هو اختيار أخلاقي. وأيُّ استخدام هو كذلك!

إنّ الاستخدام التوجيهي لنَماذج الاختيار العقلاني ليس موضوعياً خالصاً، وليس مُستقّلاً البتّة عن الاختيارات التي تتمّ داخل نَسق أخلاقي مُعيّن. وكما رأينا، فأنسِقتنا الأخلاقية نفسُها استعارية. وتشتغل الأنسِقة الأخلاقية الاستعارية لدى أيّ استخدام لنَماذج الاختيار العقلاني لتغيير العالَم بدرجة دالّة.

حالة السياسة الخارجية والحرب

لنظريَّة اللّعب ونَماذج الاختيار العقلاني أثر عميق على حَيواتنا بطُرق لا نَعيها في الغالب. فقد استُخدمَت، مثلاً، منذ الأيام الأولى للحرب الباردة بوصفها طُرقاً في نهج السياسة الخارجية والحرب بأساليب أكثر "عقلانية". ولاستخدام نَماذج الاختيار العقلاني في السياسة الخارجية، ينبغي أنْ تُتصوَّر الدولُ استعارياً أشخاصاً يحرصون على مصالحهم -مصالح وطنية. تُستخدَم هنا استعارة **الدولة شخص**. ففي مصلحة الشخص أنْ يكون بصحة وعافية ويكون قوياً. وفي استعارة **الدولة شخص**، تُنسَخ صحةُ الشخص في الصحة الاقتصادية للدولة بأكملها، وتُنسَخ القُوة لدى الشخص في القُوة العسكرية. والرَّفع من المصلحة الوطنية، طبقاً لهذا المنطق الاستعاري، رفعٌ من صحة الدولة كُلّها مُقارَنةً بدُول أُخرى وبقُوتها العسكرية.

ما تحجبه استعارة **الدولةُ شخصٌ** هو الناس الواقعيون وكُلّ أشكال الرَّفاه التي اكتسبوها فردياً. وتحجب الاستعارة أيضاً كُلَّ القِيَم البيئية التي لا تُترجَم إلى ثروة أو قُوة عسكرية.

لغايات السياسة الخارجية، تُتصوَّر الدولةُ شخصاً في عشيرة العالم، عشيرة الدُّوَل. وهُناك دُول جارة، ودول صديقة، ودُول عدوّة، ودُول زبونة، ودُول مُنافسة. وبعضُ الدُّوَل تُعتبر ناضجة، تُعتبَر دُوَلاً بلغت الرشد، وقادرة على الاعتناء بنفسها. والنُّضج بالنسبة لدولة من الدُّوَل هو التصنيع. والدُّوَل غير المُصنَّعة تُعتبر غير ناضجة أو "مُتخلّفة"، وغير قادرة على الاعتناء بنفسها في عالم الاقتصاد. إنّها دُوَل "نامية".

تهدف السياسةُ الخارجية الأمريكية إلى الرَّفع من مصالحها، أي من ثروتنا الوطنية ومن قُوتنا العسكرية. ولجعل السياسة الخارجية عقلانية، ينبغي إدراج

نَماذج الاختيار العقلاني. ولجعل العالَم أكثر عقلانية، ولوضع عالم السياسة وعالم الاقتصاد تحت مُراقبة العقلانية، اعتُبر أنّه من المُهم نشرُ تطبيق نَماذج الاختيار العقلاني أبعد ما يُمكن بواسطة إجراءات وتدابير من قَبيل مُعاهدات "التجارة الحُرّة"، وبواسطة الرَّفع من الاستقرار السياسي.

وهكذا، فإنّ تطبيق نَمُوذَج الفاعل العقلاني على السياسة الخارجية ليس مُحاولة لوصف العالَم، بل لتغييره حتى يُطابق نَماذج الفاعل العقلاني. وفي نهاية المطاف، لا يُمكن أنْ تُطبَّق نَماذج الفاعلين العقلانيين عامةً إلا إذا كان أكبر عدد من الفاعلين المُمكنين يستخدمون نفس نَماذج العقلانية. لبُلوغ هذه الغاية، درَّبَت الولايات المتحدة عُلماء السياسة الخارجية والزُّعماء العسكريين والاقتصاديين من العالم بأسره على استخدام هذه النَّماذِج.

ما الذي يتمّ حجبُه عند الاستعمال الدَّولي لنَماذج يكون فاعلوها العقلانيون دُوَلاً أو شركات؟ الجواب ثانيةً هو مُختلف أشكال الرَّفاه التي يحتاج إليها الأشخاص الفرديون، وثقافات الأهالي، والبيئة.

ولننظُرْ، على سبيل المثال، إلى حرب الخليج. بنيَت نَماذجُ الفاعل العقلاني وتمّت الاستشارات (بشكل جادّ) في شأن قرار اجتياح الكويت والعراق. وقد أُطّر النقاش في الكونغرس قبل الحرب بالسؤال الذي طُرح في كُلِّ نَماذج الفاعل العقلاني: هل "الأرباح" تفوق "الخسارات"؟ هل "تستحق" هذه الحرب أنْ نخوضها؟

تمّ تصوُّر الدولتين الرئيسيتين المَعنيتين، الولايات المتحدة والعراق، في هذه النَّماذِج بوصفهما فاعلين عقلانيين، لهما مصالح وطنية يُنظَر إليها من خلال الصحة الاقتصادية والقُوة العسكرية للدولتين المعنيتين.

في نقاش الكونغرس، كانت القضايا الأساسية التي طُرحت بوصفها تُمثّل ربحاً أو خسارة للولايات المتحدة هي التالية: استمرار تدفّق نفط الشرق الأوسط الرخيص؛ وميزان القوى في المنطقة؛ والهيبة السياسية في الداخل والخارج؛ وحياة الجنود الأمريكيين وصِحّتهم؛ وكُلفة السلاح المُستخدَم والدعم اللوجستيكي.

لم تُحتسَب حياةُ المدنين العراقيين وصحّتُهم، سواء خلال الحرب أو بعدها، بوصفها "كُلفة" أو "خسارات" مُحتملة للولايات المتحدة؛ فقد تمَّ إقصاؤها من الوقائع المُؤسلَبة التي نوقشت في الكونغرس. إنّ عدم إدراج حياة المدنيين غير المُقاتِلين في العراق كان قراراً أخلاقياً (ضمنياً أو صريحاً) صاغ "أسْلَبَة" الوضع.

بعد الحرب بسنة، قالت وكالة الاستخبارات الأمريكية إنَّ أكثر من مليون من العراقيين، جُلّهم من النساء والأطفال والعَجَزة، لقوا حتفهم بصورة مُباشرة في الحرب، أو بصورة غير مُباشرة جراء تدمير البنية التحتية في البلاد -سَيرُورة إنهاك المزروعات، والمستشفيات، والمُولّدات الكهربائية، وما شابه ذلك. وقد دُمِّرَت البيئةُ في الخليج تدميراً خطيراً. وسمح جنود الولايات المتحدة لنخبة جنود صدام حسين بالفرار ولم يعزلوا صدام حسين. وفي الواقع، فإنَّ دكتاتوريته العنيفة صارت أعنف وأكثر تحصّناً.

ورَغم ذلك، فقد ذهبت الولايات المتحدة إلى أنَّ الحرب "نجحت"؛ بل إنَّ "النيويورك تايمز" اعتبرتها "صفقة رابحة"، ذلك أنَّ "الخسائر" كانت قليلة جداً. لم تُعتبَر حَيواتُ مليون عراقي ماتوا من "الخسائر" أو "الكُلفة" المُدوَّنة في هذه السِّجِلّات. فما زلنا نحصل على النفط الرخيص. والمنطقة ما زالت تنعم بالاستقرار؛ ومع التحكّم في صدام، لم يُقسَّم العراق. لم يُشكّل الأكراد دولتهم مما سيُهدّد تركيا. والشيعة، وهم الغالبية في البلاد، لم يُكوّنوا كتلة تقوم بدعم إيران. ما زالت القاعدة التي بناها صدام حسين مُستمرة، وإنْ كانت بعيدة عن التصوُّر المثالي الذي تريده الولايات المتحدة، فهي تُحافظ على الاستقرار الإقليمي، وبالتالي على العقلانية في ميدان السياسة الخارجية. من وِجهة نظر نَمُوذَج الفاعل العقلاني، كانت الحرب ناجحة.

سواء استُعمِل نَمُوذَج مُعيّن للفعل العقلاني في هذا الوضع لاتخاذ قرار الحرب أم لم يُستعمَل، فإنّ المُناقشة في الكونغرس وقرار الإدارة الأمريكية كانا مُبَنْيَنين بأسلوب تفكير يُميّز مثل هذه النَّماذِج؛ يعني أنَّ الوضع تمَّت أسْلَبَتُه بناء على ربح وخسارة موجوداتنا وأصولنا أو موجوداتنا وأصولنا المُحتملة. ولم تَدخُل حَيواتُ الناس ومُعاناة المدنيين الأبرياء في الدولة العدوّة، والبيئة في هذه البلاد،

في عداد موجوداتنا وأُصولنا، وبذلك لم تُحتسَب خسارات لنا (ما عدا ربما لأغراض تشهيرية من العدو). إنّ استخدام هذا الأُسلوب من الفكر له اقتضاءات أخلاقية. فقرار خوض الحرب، أو على الأقل الاستراتيجية العسكرية المُتّبعة خلال الحرب، كانت ستكون مُختلفة لو أُدخِلَت هذه الحَيَوات في عداد خساراتنا.

لا تُلام نَماذج الفاعل العقلاني على ذلك، بالطبع. فهي ليست سوى نَماذج: رياضيات إضافةً إلى استعارات. ما يُلام هو الطريقة التي تُبنى بها وأَسْلَباتُ الأوضاع. نعني هنا تدخّل الحُكم البشري والأخلاقي. هذا الحُكم وهذه الأخلاق لا يندرجان في "العقلانية" كما تُحدّدها نَماذج الفعل العقلاني، بما أنهما لا يُوجدان في هذه النَّماذِج ذاتها.

غير أنَّ استخدام هذه النَّماذِج لتغيير العالم ليس مُحايداً أخلاقياً. إنّ نَماذج الفعل العقلاني عبارة عن بِناءات بشرية استعارية يفرضها بشر. إنّها ليست من سِمات العالَم في حدِّ ذاته. ويُمكن استخدامها بصورة مُثمرة أو غير مُثمرة، بصُورة أخلاقية أو غير أخلاقية. الكيفية التي نختار بها استعمالها ليست "اختياراً عقلانياً" كما هو مُحدَّد في النَّماذِج. وإنَّ عدم فَهْم ذلك لهو اللاعقلانية الحقيقية.

الأخلاق والعقلانية

إنَّ أغلب الناس لا يُفكّرون في أغلب الأوقات وفق نَمُوذَج الفاعل العقلاني، ولا وفق المثال الفَلْسَفي التقليدي للعقلانية، الذي يراها حَرْفية، وصُورية، وواعية، وغير مُجسَّدة، وخالية من البُعد العاطفي. إنَّ التفكير البشري الواقعي مُجسَّد، وتخييلي واستعاري في غالبيته، ولاواعٍ بشكل واسع، ومُرتبط بالعاطفة. إنّه يتّصل دوماً بالرَّفاه البشري وبالغايات التي يُحدِّدها الرَّفاه البشري. بما أنّ الأخلاق تخصّ الرَّفاه، وبما أنّ تصوّراتنا للأخلاق تنشأ من صِيَغنا للرَّفاه، فإنَّ الأخلاق تدخل في التفكير البشري طُول الوقت. إنَّها لا تُؤثّر في اختيارنا للغايات فَحَسْب، بل أيضاً في أنواع التفكير التي نُنجزها في بُلوغ هذه الغايات. إنّ العقلانية لها في الغالب الأعم بُعد أخلاقي هام. وليست الفكرة التي تقول إنَّ العقلانية البشرية ميكانيكية خالصة، ومُتحرّرة، ومفصولة عن المسائل الأخلاقية، سوى أُسطورة، أُسطورة مُؤذية إذا عِشنا حَيَواتنا وفقاً لها.

الذات العقلانية المُستقلة

أبرزَ المفهوم التقليدي للعقلانية، مع فكرة كانط للاستقلالية، تصوُّراً يُعتبر الكائنُ البشري بمُوجبه فاعلاً عقلانياً مُستقلاً، حُرَّ الإرادة، وعقلانيتُه مُتعالية تسمح له بأنْ يُفكِّر في أيِّ شيء وأنْ يختار بحرية غاياته ومُعتقداته. هذا التصوُّر خاطئ.

مثلما أشار فُوكُو Foucault في مُختلف أعماله، وكما رأينا في مُناقشتنا للأخلاق (الفصل 14) ولأخلاقيات كانط (الفصل 20)، نحن مُقيَّدون كثيراً في الطريقة التي يُمكننا أنْ نُفكّر بها. إنَّ اللاوعي المعرفي شاهد رئيسي على القُدرة، أو القُوة، بالمعنى الموجود عند فوكو، قُدرة على الكيفية التي يُمكن أن نُفكّر بها، وقُدرة على الكيفية التي نتصوَّر بها العالم. إنَّ أنسِقتنا التصوُّرية اللاواعية، التي تُبَنيِن اللاوعي المعرفي، تَحُدّ كيفية تفكيرنا وتضمن عدم احتمال تمتّعها بتلك الاستقلالية التي نَسبَها لنا كانط.

وعِلاوة على هذا، فإنَّ الطُرق التي تتجسَّد بها عقلانيتنا تجعل الاستقلالية التامة أمراً مستحيلاً. ولهذا سببان. أولاً، العديد من تصوّراتنا تنشأ عن قُيود على الجَسَد مَبنية فيه، مثل تصوُّرات العلاقات الفضائية. ثانياً، ما أنْ نتعلَّم تصوّراتنا حتى تصير أجزاءً من أجسادنا. التصوُّرات المُتعلَّمة مُتجسِّدة عبر تغيّرات دائمة أو بعيدة المدى في اقتراناتنا الصّبغية. إنّ غالبية نَسقنا التصوُّري، المُتجسِّد بعُمق كبير، لا يُمكنه أن يغدو غير مُتعلِّم أو مُلغى ومتجاوَزاً، على الأقل ليس بفعل إرادة وبصُورة لا يُمكن أنْ تكون أبداً سريعة وسهلة.

هل يعني هذا أننا مُستعبَدون دوماً لأنسِقتنا التصوُّرية اللاواعية؟ نعم، إلى حدٍّ ما. ولكن ليس إلى حدٍّ بعيد. سنظلّ نُفكّر من خلال التضمّن، والمسارات، واستعارات بنية الحدث، والعديد من التصوُّرات الأخرى المُتجسِّدة بقُوة وعُمق في أدمغتنا حتى إننا سنظلّ دوماً نستخدمها.

غير أنَّ لنا أيضاً مُرونة معرفية كبيرة، تمنح حرية محدودة، ولكنها حاسمة، في بناء التصوُّرات. لأننا نملك استعارات مُتعدّدة لتصوّراتنا الأهم، فهذه الاستعارات قد تخضع أحياناً لإعادة بِناء الأسبقية. قد يكون بالإمكان تعلّم

استعمال بعض الاستعارات عِوَض استعارات أُخرى، وتعلّم استعارات جديدة. في بعض الأحيان، نُصبح واعين ببعض استعاراتنا وبالترابُطات التي تُقيمها فيما بينها، وهو ما قد يُولِّد طُرقاً جديدة للفَهْم. لأنَّ التصوُّرات المُعقّدة ورُؤى العالم تتشكّل من تصوُّرات قاعدية ومن استعارات مربوطة ببعضها في إطار بنيات مُركَّبة، فإنَّه قد يكون بالإمكان تعلُّم مُركَّبات جديدة. ولأنَّنا كائنات واعية قادرة على التأمّل، فإنَّه باستطاعتنا تعلُّم ضبط استخدام لاوعينا المعرفي، عندما نتعلّم كيف يعمل.

للعلم المعرفي شيء ذو أهمية عظمى يُسهم في الحرية البشرية: القُدرة على تعلّم (ومعرفة) كيف هي أنسِقتنا التصوُّرية اللاواعية، وكيف يشتغل لاوعينا المعرفي. إذا لم نتوصّل إلى أنَّ جُلّ فكرنا لاواعٍ وأننا نُمارس التفكير استعارياً، فإنّنا سنكون حقاً عبيداً للاوعي المعرفي. والأمر المُفارِق هنا أنَّ افتراض أنَّ لدينا عقلانية مُستقلّة جذرياً كما تُصُوِّرَت تقليدياً يَحُدُّ بالفعل من استقلاليتنا العقلية. إنّه يحكم علينا بالعبودية المعرفية -بالتبعية والخضوع الغافل غير المُميِّز لاستعاراتنا اللاواعية. وللرَّفع من الحرية التصوُّرية التي لنا، يجب أن يكون في مقدورنا أن نُعمّق النظر ونتجاوز نطاق الفَلْسَفات التي تُنكر وجود لاوعي معرفي مُجَسَّد يتحكّم في جُلّ حَيواتنا الذِّهنية.

24
كيف تعمل النظريات الفَلْسَفية

يخوض كُلّ واحد منّا الحياةَ مُسلَّحاً بمجموعة من التصوُّرات الفَلْسَفية عن كيفيات الأشياء كلها: الأخلاق، السياسة، الله، المعرفة، الطبيعة البشرية، معنى الحياة، وعدد كبير من القضايا الهامة في الحياة. أغلب هذه التصوُّرات نَرِثها من ثقافتنا. ونادراً ما نكون واعين، إن كُنا كذلك، بهذه التصوُّرات الفَلْسَفية، ويصعب علينا أن نتبيّنها بشكل صريح، وننزع إلى عدم الانتباه إلى نتائج اقتضاءاتها على حَيَواتنا.

هنا تكون النظريات الفَلْسَفية مُفيدة. إنّ النظريات الفَلْسَفية هي مُحاولاتنا الواعية والنَّسَقيَّة لبِناء تصوُّرات مُنسجمة وعقلانية حول عالمنا ومكانتنا فيه. إنها تُساعدنا على فَهْم تجربتنا، كما أنها تُتيح لنا أن نتأمّل نقدياً في تصوّراتنا، ونعرف ما ينبغي أن نُغيّره فيها وكيف نُغيّره.

لقد اعتَبرت الفَلْسَفةُ نفسها، منذ ظُهورها بوصفها صيغة للتفكير ما قبل سقراط، وكما تمّ تصوُّرها في العالم الغربي، الشكلَ النهائي الدائم للفكر العقلاني. لقد نَزعت الفَلْسَفة إلى اعتبار نفسها المُـحدِّد الأخير لِما يُعَدّ فَهْماً، ومعرفةً، وسؤالاً عقلانياً. ونعثُر في قلب هذا التصوُّر على النظرة إلى العقل باعتباره قادراً على أن يعكس عمله مُباشرة في عملياته. إذا كان لهذا العقل، المُتعالي، الكُلّي، الواعي تماماً، والمُنتقد لنفسه، وُجودٌ فعلي، وإذا كانت المنهجية الفَلْسَفية تمنحنا الوُصول المُباشر إليه، فإنّ الفَلْسَفة ستكون إذّاك أعلى شكل من التفكير القَبْلي في الطبيعة وفي حدود المعرفة والتجربة البشريتين. وهذا بالضبط ما اعتقد كانط أنه الفَلْسَفة.

ولكن هذا ليس هو الفَلْسَفة. وقفنا على بعض البراهين التي تنتمي للعلم المعرفي حول الذِّهن المُجسَّد، والتي تُبيّن أنّ العقل ليس غير مُتجَسِّد، ومُتعالياً،

ولاواعياً تماماً. وهذا يُبيّن، بدوره، لماذا ليست الفَلْسَفة انعكاسَ عقلٍ خالص على نفسه. إنّ وجود اللاوعي المعرفي في قلب تفكيرنا وإعمالنا للعقل يُقوّض أيّ تصوُّرٍ للعقل يعتبره شفافاً ومُنعكساً على ذاته مُباشَرة (أي يستبطن ذاته)، مثلما يُقوّض أيّ تصوُّر قَبْلي للفَلْسَفة. وتكشف العلوم المعرفية أنّ العقل مُتجَسِّد، وأنه لا يُمكنه أن يعرف ذاتَه مُباشرة.

وبِناء على هذا، فلكي يعرف العقلُ ذاته، ولكي تصير الفَلْسَفةُ مُنتقدةً ذاتَها بشكل كافٍ، عليها على الأقل أنْ تستخدم المناهج التجريبية من العلوم المعرفية التي تُتيح لنا أن نستكشف أفعال اللاوعي المعرفي. عندما تغدو الفَلْسَفة مسؤولة تجريبياً بهذه الطريقة، تبدأ بعض الأشياء المُدهشة في الحصول. مثلما رأينا في القسم الثاني من هذا الكتاب، تبدو العديد من تصوراتنا الفَلْسَفية الأكثر أساسية (مثل الزّمن، والسببية، والنفس، والذِّهن، والأخلاق) مُختلفة جدّاً عن التحاليل الفَلْسَفية التقليدية. إنها ليست حَرْفية، وبنية مَقُولتها ليست كلاسيكية. إنها مُحدَّدة، بالأحرى، بواسطة استعارات مُتعدّدة، ومربوطة بشكل وثيق إلى بنيات تجربتنا المُتجَسِّدة.

الفَلْسَفةُ نفسُها يتبيّن، في آخر المطاف، أنها مُختلفة جدّاً عما تعلّمناه من قبل. عِوَض أنْ تكون نشاطاً للعقل الخالص، هي نشاط عقل مُتجَسِّد. وتشتغل اعتماداً على اللاوعي المعرفي، إذ تستخدم كُلّ الموارد التخييلية للاوعي المعرفي. إنها مربوطة ومُقيَّدة ببنيات تتوقّف على طبيعة أجسادنا والبيئة التي نعيش فيها.

التحاليل التي قدّمناها في هذا القسم من الكتاب تتخذ مظاهرَ مُتنوعةً من النظريات الفَلْسَفية المُهمة تاريخياً موضوعاتٍ للدراسة، باستخدام مناهج العلم المعرفي للذِّهن المُتجَسِّد. وواضح أنّ هذه التمارين في العلم المعرفي للفَلْسَفة غير تامة وحيّزها ضيّق. ولا يُمكن بأي حال أن ندّعيَ أننا فسّرنا فَلْسَفة ما أو اختزلناها في حُفنة من الاستعارات. خلافاً لهذا، يسعى تحليلنا للاستعارات التي ترتكز عليها ضمناً مظاهر مُتنوّعة في بعض النظريات الفَلْسَفية المُهمة، إلى أن يُبيّن كيف يُمكن للعلم المعرفي أن يُساعدنا في فَهْم ما يجعل من فَلْسَفة ما علامةً. إنه يُساعدنا على أن نفهم كيف تتمكّن أجزاء فَلْسَفة من التماسُك، وكيف تُقيِّد

بِناءاتنا التصوُّرية وتفكيرنا بالاستعارات، وكيف يُمكننا تقييم بعض ميزات أو عيوب فَلْسَفة من الفَلْسَفات. نعتقد أنّ التحليل الذي قدّمناه في هذا القسم من الكتاب (تحت عنوان "العلم المعرفي للفَلْسَفة") يُثمر الأفكار التالية حول طبيعة النظريات الفَلْسَفية.

تتكئ الفَلْسَفةُ على استعارات تصوُّرية مُشتركة

يستخدم الفلاسفة نفس الموارد المعرفية التي يستخدمها أيّ شخص آخر عندما يُفكّر أو يُعمِل العقل. إنهم يعْمَدون إلى نفس الاستعارات والكِنايات العامة التي تدخل في تحديد نظرياتنا العامّية المُتنوّعة، التي تُقيم في اللاوعي المعرفي، والتي تُعَدّ خاصّية مُشتركة في الثقافات والتقاليد. رأينا أنّ الفلاسفة يستعملون عدداً صغيراً نسبياً من الاستعارات التصوُّرية التي تُشكّل نواة مذاهبهم المركزية في حقول تتوزّع بين الميتافيزيقا والإبستيمولوجيا وبين الأخلاقيات والنظريَّة السياسية. فهذه الاستعارات، المُسلَّم بها في مَتْن عمل الفيلسوف، هي التي تجعل من الفَلْسَفة نظريَّةً مُوحّدة وتنأى بها عن أنْ تكون قائمةً من التصوُّرات والمزاعم. هذه النُّسوخ الاستعارية النووية تُحدّد نَماذج الاستنتاج المُشتركة الثاوية في تفكير الفيلسوف واستدلاله، وتكشف التعميمات التي تربط ما بين مذاهب الفيلسوف الأساسية.

كلما بدت لنا نظريَّة من النظريات الفَلْسَفية حَدْسية، فذلك راجع أساساً إلى كونها ترتكز على استعارات مُدمَجة بشكل عميق في لاوعينا المعرفي ونتقاسمها بشكل واسع في ثقافتنا. إنّ النظريَّة تُرجع لنا صدى ما تُنَسِّقُه من الاستعارات التصوُّرية التي تؤلِّف نظرياتنا العامّية اليومية. ما كان بوسع أيّ أحد أن يفهم نظريَّة الأخلاق عند كانط لو لم تَستخدم، وإن إبداعياً، نفس الاستعارات التي تستبطنها نَماذجنا الثقافية للأخلاق.

الميتافيزيقا بوصفها استعارة

من طاليس إلى هيراقليطس، من أفلاطون إلى أرسطو، من ديكارت إلى كانط، من رَاسْلْ إلى كْوَايْنْ، الاستعارات النووية التي تقع في قلب فكر كُلّ فيلسوف هي ما يُحدِّد ميتافيزيقاه. كُلُّ نَسْخ من هذه النُّسوخ ذات البنية: مصدر-

إلى-هدف يُسقِط أُنطولوجيةَ مجالٍ مصدر لتشكيل أُنطولوجية المجال الهدف الوارد. مثلاً، بما أنّ الفيتاغوريين يَعتبرون استعارةَ **الوُجود عدد** استعارة تأسيسية، فإنهم أسقطوا أُنطولوجية الكيانات الرياضية على الوجود عامة. لقد اعتقدوا أنّ الأعداد قِطَع من الفضاء ذات أحجام وأشكال مُميَّزة، وبذلك رأوا العالم مُكوَّناً من سَلْسَلات لهذه الأحجام والأشكال. وعندما تبنّى ديكارت استعارة **الفهم رُؤية**، قَبِل بذلك بأُنطولوجية للعالَم الذِّهني تتطلّب أنْ تكون المُقابِلات الذِّهنية كِيانات مرئية، والبشر يرون، ويعتمدون مصادر الضوء الطبيعي، وهلمَّ جرّاً. وتَعُجّ ميتافيزيقا الذِّهن عنده بـمُقابِلات استعارية لهذه الكيانات، ويُفَكَّر فيها باستخدام نَماذج الاستنتاج المُستوردة من مجال الرُّؤية التي تُنسَخ في مجال الذِّهن والفكر.

إنّ هذه الميتافيزيقا الاستعارية ليست منتوجاً عتيقاً للتصوّرات الفَلْسَفية المهجورة الساذجة. إنها، بالأحرى، تُميّز كل الفَلْسَفات، لأنها تُميّز كُلّ الفكر البشري. وكما رأينا في رصدنا للذِّهن، جُلّ الفَلْسَفة التحليلية تتحدّد من خلال مجموعة من الاستعارات المُتناسجة (**الفكر لُغة**، **التفكير حساب رياضي**، **الذِّهن آلة**،... إلخ) التي يشترك فيها الجميع في إطار ثقافتنا. وأيُّ تصوُّر فَلْسَفي مُعاصر يستخدم استعارةَ **التفكير حساب رياضي** يتملَّك بذلك أُنطولوجيته الخاصة، حيث ينبغي أنْ تكون الأفكار كيانات وَحْدِيّة، تماماً كالأرقام. وسواء عند كُوَايْنْ أو عند طاليس، فالميتافيزيقا تنجُم عن الاستعارات.

التجديد الفَلْسَفي

لا نَنزع هنا إلى التنقيص من هذه النظريات الفَلْسَفية نظراً لاعتمادها على الاستعارة. عندما نُبرز أنّ الفَلْسَفات بُنيَت انطلاقاً من الاستعارات، والكِنايات، وخُطاطات الصُّوَر، فهذا ليس تقليلاً من أهميتها. على العكس من ذلك، إنّ هذا الأمر يكشف لنا كم هي مُدهشة فعلاً هذه الأنسِقة الفَلْسَفية. فالفلاسفة ليسوا "سواطير" منطق تُجلي ما تُخبئه ثقافتهم في عظامها. إنهم، على عكس هذا، شعراء الفكر النَّسَقي. فالفَلْسَفة في أحسن الأحوال إبداعية وتأليفية. إنها تُساعدنا على أن نضع عالَمَنا بطريقة تُنتج لنا المعنى وتُساعدنا على مُعالجة المشاكل التي تُواجهنا في حَيواتنا. عندما يفعل الفلاسفة ذلك بطريقة جيّدة فَهُم يستخدمون مواردنا التصوُّرية العادية بطُرق استثنائية. إنهم يعثُرون على طُرق لوضع الأفكار

مع بعضها للكشف عن ترابُطات نَسَقيَّة جديدة بين مُختلف مظاهر تجربتنا. قد يمنحوننا أحياناً وسائل ننتقد بها حتى تصوّراتنا الأكثر عُمقاً ورسوخاً. كما يُبْرِزون لنا الطُّرقَ التي نُوسّع بها استعاراتنا وبنياتنا التخييلية لنتعامل مع أوضاع ومشاكل مُستجّدة. وهكذا، ولّد كانط، بمجهوده الفردي تقريباً، مفهوم الاستقلالية الأخلاقية (واستعاراتِه) الذي غدا سِمة مُحدِّدة للتصوّر الحديث للمسؤولية الأخلاقية.

الخيال الفَلْسَفي المُقيّد

إنّ إبراز الاستعارات التي تُحدِّد فَلْسَفة من الفَلْسَفات لا يعني أننا ننتقدها بالضرورة. العديد من الفلاسفة الذين لهم تصوُّر تقليدي للُّغة وللمعنى يعتقدون خطأ أنّ كشف دعامات نظريَّة ما يُقوّضها بشكلٍ من الأشكال. هذا خاطئ بكُلّ بساطة. إنه يرتكز على تصوُّر موضوعي وحَرْفي للُّغة والذِّهن لا يعترف، ولا يُمكنه أن يعترف، بوُجود الاستعارة التصوُّرية.

منذ عقدين، جذب بُولْ دُومَانْ Paul DeMan (ج2، 1978) اهتماما فَلْسَفياً كبيراً بتحليله للاستعارات التي تقع في قلب النظريات الفَلْسَفية. اعتُقِد أنّ ذلك مُزعِج، لأنه يُنكِر حَرْفيةَ التصوُّرات والمعنى، وكذلك لأنّ دومان يتبنّى رأياً يَعتبر الاستعارةَ غير مُستقرة وغير مُحدَّدة في المعنى. إنّ تحليل دُومَانْ لتصوّر لُوكْ للذِّهن وللُّغة، ولمُعالجة كانط للحُكم، يتحدّى، في الواقع، الرأي القائل بالحَرْفية. ورغم ذلك، فإنّ دُومَانْ كان مُخطئاً عندما زعم أنّ الاستعارة غير مُستقرة وغير مُحدَّدة. وقد عبّر عن عدم تحديد الاستعارة وعدم جدارتها بالاعتماد في إطار مُلاحظاته حول الاستعارة في فَلْسَفة كانط:

> "الاعتبارات المُرتبطة بالخطر المُحتمَل للاستعارات التي يتعذّر ضبطُها، المُرتكزة على أشكال الدّعم القريبة والأُسس وغيرهما، تُوقِظ من جديد اللايقين المُستتر بصدد صرامة تمييز ما كان ليحصل لو أدرِجت اللُّغة التي ورد فيها عناصرَ اللاتحديد التي لا تُقصيها مجموعاتها" (ج2، دُومانْ 1978، 27).

دُومَانْ مُخطئ إذ يزعم أنّ هذه الاستعارات تُفقِد النظريات الفَلْسَفية الاستقرار. رأينا كيف أنّ الاستعارات التصوُّرية تُقِيمُ تصوّراتٍ مُجرّدةً من خلال نُسوخ عابرة للمجالات مُستخدِمةً مظاهر من تجربتنا المُتجَسِّدة، وكيف تُقيم البنياتِ الاستنتاجية داخل الفَلْسَفات. وكما يُبيّن تحليلنا، فإنّ الاستعارات التصوُّرية ليست شواهد على عدم التحديد والشكّ. إنّ الاستعارات وسائل نتمكّن بواسطتها من فَهْم مجالات مُجرّدة وتوسيع معرفتنا لتشمل مناطق جديدة. إنّ الاستعارة، شأنها شأن أيّ بنية أُخرى مُتجَسِّدة وتخييلية، ليست عائقاً فَلْسَفياً. إنها بالأحرى هدية رائعة -أداة لفَهْم الأشياء بطريقة تتصل بشكل متين بتجربتنا المعيشة المُتجَسِّدة. وليس تعيين استعارات فيلسوف من الفلاسفة استخفافاً بها. خلافاً لهذا، فهي تُساعدنا في فَهْم قُوة النظريَّة الفَلْسَفية وقُدرتها على إسباغ المعنى على حَيواتنا. ويُبيّن التحليل المُوسَّع للاستعارات التصوُّرية عند الفيلسوف، والذي قدّمناه في هذا الكتاب، أنّ الاستعارات هي التي تُوحِّد نظرياتهم وتُعطيها القُوة التفسيرية التي تملكها. فلا وجود لفَلْسَفة دون استعارة.

ثَمّة شيئان فقط يُنكرهما وجود الاستعارة التصوُّرية في الفَلْسَفة: (1) لا وُجود لفَلْسَفة مَبنية كُلّيةً من التصوُّرات الحَرْفية التي قد تُنسَخ مباشَرةً في الذِّهن المُستقل عن العالم. (2) لا وُجود لعقل حَرْفي ومُتجَسِّد ومُتعالٍ، مفتوح بشكل تامّ على الوعي. لا شيء من هذين يُعَدّ ضرورياً من أجل إنجاز الفَلْسَفة. على عكس هذا، يُمثّل تبنّيهما عقبة أمام تصوُّرات فَلْسَفية واقعية معرفياً ومسؤولة تجريبياً، لها تأثير على حَيَواتنا.

كيف تتغيّر الفَلْسَفة

كيف تُغيّر هذه التحاليل المعرفية فَهْمَنا للفَلْسَفة؟ مجال التغيير واسع جداً. لِننظُرْ إلى بعض الأمثلة التي تُبيّن كيف يُمكننا أن نُفكّر بصُورة مُختلفة في تصوُّر فَلْسَفي مُعيّن بعد أن نكون قد درسناه من منظور الجيل الثاني من العلم المعرفي.

رأينا كيف تُعتبر العديد من مذاهب أرسطو الأشهر تَبِعات لنسيج استعارات تصوُّرية. خُذْ، مثلاً، تصوّره المحتوم للمنطق بوصفه صُورياً صِرفاً. ينبثق هذا التصوُّر كالتالي: **الإسنادات مَقُولات**. هذا يعني أنّ حمل خاصّية على شيء، أو

إسنادها إليه، هو بمثابة وضعه داخل مَقُولة. وتُفهَم المَقُولات استعارياً باعتبارها أوعية مُجرّدة. والقياسات، بوصفها أشكالاً من التفكير الاستنباطي، تعمل عبر منطق الوِعاء (مثلاً، أ يوجد في ب، وب يوجد في ج، إذن أ يوجد في ج). رأينا أيضاً أنّ الاستعارة المُؤسِّسة عند أرسطو هي استعارة **الأفكار ماهيات**. إنّ بناء تصوّرنا لشيء ما هو بمثابة مَقْوَلةٍ له، وهو ما يعني أننا ننصّ على ماهيته، أي على تلك الخصائص المُحدِّدة التي تجعل منه ذلك النوع من الشيء. بالنسبة لأرسطو، إذن، ماهيات الأشياء في العالم، بما أنها هي ما يُشكِّل الأفكار، يُمكنها أنْ تكون فعلياً في الذِّهن. ولكي تكون الماهية في الذِّهن، فإنه لا يُمكنها أنْ تكون مادة لشيء ما؛ بل عليها أنْ تكون شكلَه: **الماهيات أشكال**. وهكذا، إذا كانت أفكارنا أشكالاً للأشياء، وإذا كنا نُفكّر بأشكال الأشياء، فإن المنطق صُوري صِرف، ومفصول عن المُحتوى.

إنّ الوقوف على هذه الترابُطات الوثيقة والمُحْكَمة فيما بين الاستعارات يُفسّر لنا منطق أدلّة أرسطو وتفكيره، ويُبيّن لنا لماذا كانت مذاهبه على هذا الشكل. عندما نقف على هذا، نتوصّل أيضاً إلى أنه لا تُوجد ضرورة مُطلقة لهذه النظرة الخاصة للأشياء. إنها نظرة ترتكز على منطق استعاري يستخدم مجموعة مخصُوصة من الاستعارات التصوُّرية. ورَغم ذلك، هُناك استعارات أُخرى مُحتملة لفَهْم المنطق والتفكير بطُرق لا تَتلاءم مع الاستعارات التي استخدمها أرسطو لتعريف "المنطق".

اعتبر أرسطو ظُهور نفس نَماذج الاستنتاج بمُحتوى مُختلف تحقّقاً تجريبياً من رأيه الذي يقول إنّ المنطق مسألة شكل. وبالطبع، فإنه من منظور الدلالة المعرفية، هناك تفسير مُختلف جدّاً لهذه الملاحظات التجريبية ذاتها. عبر استعارة **المَقُولات أوعية** (أي أنها مناطق محصورة في الفضاء)، يُنسَخ منطقُ الأوعية في كُلّ المَقُولات المبنية تصوُّرياً في اللاوعي المعرفي بناء على التضمُّن والاحتواء، أي على المناطق المحصورة في الفضاء. ويُعَدّ قانون الرَّفع بالوضع (أو إثبات السابق) وقانون الرَّفع بالرَّفع (أو نفي اللاحق) مثالين لمنطق التضمّن والاحتواء:

قانون الرَّفع بالوضع المُجسَّد: إذا كان الوِعاء أ داخل الوِعاء ب، و س داخل الوِعاء أ، فإن س يوجد داخل الوِعاء ب.

قانون الرَّفع بالرَّفع المُجسَّد: إذا كان الوِعاء أ داخل الوعاء ب و س خارج الوِعاء ب، فإن س يوجد خارج الوِعاء أ.

س هُنا إما وِعاء آخر أو كِيان مخصوص. طَبِّق استعارةَ **المَقُولات أوعية**، وستحصل على ما يُكافئ هذين القانونين الأرسطيين.

إنّ إمكان التطبيق العام لهذه المبادئ على أيّ مَقُولة من هذه المَقُولات، بصرف النظر عن محتوى المَقُولات، مثالٌ على المُحتوى المُتجَسِّد: تَصوُّر التضمّن والاحتواء واستعارة **المَقُولات أوعية**. المنطق الرمزي غير مُتجَسِّد، وبالتالي فهو وسيلة خاطئة ومُضلِّلة لتخصيص مبادئ تَجسُّد المنطق البشري. يقتضي المنطق الرَّمزي مُعالجة رُموز بدون معنى، وبذلك يُغفل الطابع المُتجَسِّد لهذه الأشكال في التفكير البشري.

حالَما نستخدم أدوات ومناهج الجيل الثاني من العلم المعرفي لفَهْم منطق أرسطو، وجب إعادة التفكير في منطقه والبحث عن تصوُّر آخر للمنطق، أكثر واقعية معرفياً. إنّ البديل عن العقل/التفكير الصُّوري غير المُتجَسِّد، هو العقل/التفكير المُتجَسِّد التخييلي.

ينسحب نفس الوضع على تصوُّر ديكارت للذِّهن وفكرة الاستبطان عنده (أي فحص المرء لأفكاره). ينبني هذا التصوُّر على استعارة **الفَهْم رُؤية**، مع كُلّ نُسوخها الفرعية المتعددة: **الأفكار موضوعات**، **العقل نور**، **العارفون مُبصِرون**، **الذكاء دِقّة في الإبصار**، ..وهلمَّ جَرّاً. وبطريقة ما، يُفترَض أنّ العقل يُلقي ضوءه على عملياته الداخلية إثر حُدوثها. وعلى هذا الأساس، فمعرفة الذات استبطان.

بعض هذه الاستعارات قد تكون مُناسِبة أو غير مناسِبة في سِياقات مُتنوّعة. ورغم ذلك، فالعلم المعرفي يرى أنّ الاستعارة المخصُوصة للاستبطان استعارة غير واقعية معرفياً. إنها تتجاهل الأعمال المُنتشرة والضرورية للاوعي المعرفي. ولذلك، لدينا أسباب قوية تدعونا إلى الشكّ في كفاية نَسق الاستعارات بكامله الذي يُنشِئ، بالتعاون بين أجزائه، مفهومَ الاستبطان المُباشر.

وأخيراً، لِنتذكّرْ مجموعة الاستعارات التي تبني معاً استعارة **لُغة الفكر** التي ترتكز عليها أغلبية الفَلْسَفة التحليلية المعاصرة. رأينا أنّ هذه الاستعارات، مثل

استعارة **الفكرُ لُغة**، و**التفكيرُ حساب رياضي**، و**الأفكارُ موضوعات**، و**الذّهنُ آلة** (وأصبح حاسوباً هذه الأيام)، كلها مُدمَجة بعُمق في نَماذجنا الثقافية العامّية للذِّهن والفكر واللُّغة. وتُجمَع بعد ذلك مع بعضها لتُشَكِّل طريقة وحيدة يستخدمها الفلاسفة التحليليون المعاصرون لتشكيل استعارة **لُغة الفكر**، حيث الأفكار، مثلاً، رُموزٌ (لُغةِ فكرٍ) تحصل على معناها عبر استعارة **فُريغة** التي تقول إنّ هذه الرُّموز تُوافِق الأشياء في العالم.

لا يُمكننا أن نُـؤكّد بما يكفي من القُوة مدى انتشار هذه الاستعارات وتأثيرها في تحديد أهداف ومناهج الفَلْسَفة التحليلية. ولهذا السبب، فإنه يجدر بنا أن ننظر مرة أُخرى في اقتضاءات هذه الاستعارات اليومية للذِّهن التي تَرِد بشكل بارز في هذه الصيغة أو تلك من الفَلْسَفة التحليلية.

الفكر لُغة

الفكر له خصائص اللُّغة.

الفكر خارجي وعُمومي.

بنية الفكر تُمثَّل على نحو مضبوط بمُتوالية خطيّة من الرُّموز المكتوبة من النوع الذي يُشكِّل اللُّغةَ المكتوبة.

كُلّ فكر قابل لأن يُعبَّر عنه في اللُّغة.

نَسق الذِّهن بوصفه جَسَداً

لأشكال الفكر وُجود عُمومي وموضوعي مُستقلّ عمَّن يُفكِّر.

يُوافِق الفكرُ أشياء في العالَم.

الفكر حركة

الفكر العقلاني مُباشر ومدروس، ويتمُّ خُطوة خُطوة.

الفكر مُعالجة لموضوع

التفكير مُعالجة لموضوعات ذِهنية.

الفكر موضوعي. وبذلك، يُمكن أنْ تكون لكُلّ واحد نفسُ الأفكار، وهو ما يعني أنّ الفكرَ كُلّيٌّ.

الإبلاغ إرسال للأفكار إلى أُناس آخرين عبر اللُّغة.

للفكر بنية، تماماً مثل الموضوعات.

يُمكن تحليل بنية الفكر بصورة صحيحة وفريدة، تماماً مثل بنية الموضوع.

الفكر حساب رياضي

مثلما يُمثَّل للأرقام على نحو دقيق بواسطة مُتواليات من الرُّموز المكتوبة، كذلك الأفكار يُمكن تمثيلها بصُورة كافية بواسطة مُتواليات من الرُّموز المكتوبة.

مثلما هو الحساب الرياضي ميكانيكي (خوارزمي)، فالفكر العقلاني كذلك.

مثلما توجد مبادئ نَسَقيَّة كُلّية للحساب الرياضي تعمل خُطوة خُطوة، تُوجَد مبادئ كُلّية نَسَقيَّة للعقل تعمل خُطوة خُطوة.

مثلما هي الأرقام والرياضيات كُلّية، فكذلك التفكير والعقل كُلّيان.

الذِّهن آلة

كُلّ فكر مُركَّب له بنية تفرضها أفكار بسيطة وُضعَت آلياً مع بعضها بصيغة مُطّردة، وقابلة للوصف، وتتمّ خُطوة خُطوة.

إضافة إلى هذا، وَرث جزء كبير من الفَلْسَفة التحليلية أيضاً بعض الاقتضاءات الاستعارية المُهمة من أرسطو. ورغم أنّ الفَلْسَفة التحليلية تحاشت استعارة أرسطو المركزية، **الأفكار ماهيات**، فإنها قبلت بالعديد من اقتضاءات هذه الاستعارة داخل رُؤية العالم الأرسطية. وهذه بعض الأمثلة:

أولا، تُحدَّد التصوُّراتُ (ما "يقبض عليه" الذِّهن) بخِصّيصات مُلازمة للأشياء في العالَم.

ثانياً، هناك تعريفُ أرسطو للتعريف: "التعريف عبارة تُفيد ماهية الشيء" (الطوبيقا، 102a). يعني أنّ التعريف مجموعة من الشروط الضرورية والكافية التي

تجعل من الشيء ذلك النوع من الشيء. وعليه، فتعريف التصوُّر عبارة عن مجموعة من الشروط الضرورية والكافية التي نتمكّن عبرها من القبض على الخِصّيصات المُلازمة لأنواع الأشياء في العالم.

بعبارة أخرى، كُلّ التصوُّرات حَرْفية، تُحدَّد بصورة مُباشرة من خلال سِمات أنواع الأشياء في العالم. ولذلك، فمعنى التصوُّرات حَرْفي، تُحدّده خصائص أنواع الأشياء في العالم ذاته.

الاقتضاء الثالث لاستعارات أرسطو هو **المنطق الصُّوري**، كما عرضناه آنفاً.

الاقتضاء الرابع هو نظريَّة أرسطو للاستعارة: الاستعارة ليست تصوُّرية، بما أنها ليست حَرْفية؛ إنها إذن مسألة ترتبط باستعمال الألفاظ. وعِلاوة على ذلك، فهي ليست الاستعمال المُلائم للألفاظ (وهو استعمال حَرْفي)، وبذلك فهي استعمال غير مُلائم للألفاظ، إنها مُناسِبة للبلاغة والشعر وليس للكلام العادي. ولكي تكون الاستعارات مفهومة عندنا، وجب أنْ ترتكز على المُشابهة (العلاقة الرئيسية بين التصوُّرات). وإضافة إلى هذا، فالمُشابهة ينبغي أنْ تكون سِمة موضوعية للعالم الخارجي، بما أنّ التصوُّرات تُحدَّد من خلال هذه السِّمات.

هذه الاقتضاءات المُرتبطة باستعارات أرسطو مقبولة بشكل واسع ولا يُشكّك فيها عدد هائل من الفلاسفة الأنغلوأمريكيين. ويصدُق الأمرُ ذاتُه على العديد من اقتضاءات استعارات ديكارت:

الفكر غير مُتجَسِّد أساساً، وكُلّ الفكر واعٍ.

نستطيع، من خلال التفكير في أفكارنا والعمليات التي تقوم بها أذهاننا، بعناية ودِقّة، أن نتوصّل إلى فَهْم الذِّهن بشكل مضبوط وبيقين مُطلق.

لا نحتاج إلى معرفة أيّ شيء عن الجَسَد، ولا عن الخيال، ولا عن العاطفة، أو الإدراك، ولا أيٍّ من التفاصيل المرتبطة بالطبيعة البيولوجية للجَسَد، لكي نفهم طبيعة الذِّهن.

وأخيراً، فإنّ بعض أُطروحات كانط الأخلاقية الرئيسية، التي تُعَدّ اقتضاءات لاستعاراته، تمّ تبنّيها بشكل واسع أيضاً في الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية. وهي:

هناك قوانين أخلاقية كُلّية.

لا يُمكننا أن نعرف هذه القوانين الأخلاقية إلا من خلال التفكير (والعقل) وحده، مُستبطناً لذاته.

وبذلك، ليس للوقائع التجريبية أيّ تأثير على ما يجب أن نقوم به. (لا يُمكنك الحصول على "يَـجِبُ" مِنْ "يَكُونُ").

العقل الكُلّي هو الذي يمنحنا الحرية -حرية اختيار غاياتنا الأخلاقية- وبذلك يجعلنا غير خاضعين أخلاقياً؛ أي "مُستقلين".

رغم أنّ الفلاسفة الأنغلوأمريكيين ليسوا كُلهم كانطيين بأية حال، فإنّ هذه الاقتضاءات التي ترتبط باستعارات كانط الأخلاقية شائعة في جُزء هامّ من النظريَّة الأخلاقية الأنغلوأمريكية.

إنه لمن الأُمور المُفيدة أن ندرك أن الطَّلبة الذين يدرسون الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية يُلَقَّنون كُلّهم (أو على الأقل أغلبهم) أنّ هذه الاقتضاءات الاستعارية حقائق. إنها تُحدّد جميعها نواة رُؤية العالَم في الفَلْسَفة الأنغلوأمريكية. والحال أنّ هذه الاقتضاءات الاستعارية ليست مُقدّسة ولا مُطلقة. ولأمرٍ ما، فهي لا تتفق كُلها مع تصوُّريْ الذِّهن واللُّغة المُنبثقين عن الجيل الثاني من العلم المعرفي. فهي اقتضاءات استعارية تتجاهل تجَسُّد تصوّراتنا وتفكيرنا. إنها تتجاهل اللاوعي المعرفي الذي يعمل عبر الاستعارات التصوُّرية، والكِنايات، وخُطاطات الصُّوَر. ورغم هذا، فإنها كانت مُؤثرة بقُوة في توجيه مسار الفَلْسَفة التحليلية المُعاصرة، وربما جاء الوقت للإقلاع عنها لصالح تصوُّرات للذِّهن واللُّغة والأخلاق تكون ذات واقعية معرفياً.

وهكذا، فالعلم المعرفي للفَلْسَفة لا يقتصر على وصف عمل الفَلْسَفة. إنه يقوم بهذا، وهو عمل هام. ولكنه كثيراً ما يمنحنا أُسساً لتقييم الفَلْسَفات وانتقادها أيضاً. إنه يُتيح لنا بأن نُوظِّفَ فَهمَنا التجريبي للذِّهن في دراسة الفَلْسَفات قديمها وحديثها .

القسم الرابع

الفَلْسَفة المُتجَسِّدة



25

الفَلْسَفة في الجَسَد

نحن حيوانات فَلْسَفية. نحن الحيوانات الوحيدة التي نعرفها وتستطيع أنْ تستفسر عن سبب حدوث ما يحدث كما يحدث، وأن تُفسّره أحياناً. نحن الحيوانات الوحيدة التي تتأمّل في معنى وجودها، والمهمومة باستمرار بالحُبّ، والجنس، والعمل، والموت، والأخلاق. ويبدو أننا الحيوانات الوحيدة التي تستطيع أنْ تُمارس الاستبطان أو التفكير النقدي في حَيواتها لتغيير سُلوكها.

لذلك، فالفَلْسَفة تعنينا لأنها أساساً تُساعدنا على إسباغ المعنى على حَيَواتنا، وتجعلنا نحيا حياة أفضل. والفَلْسَفة الجديرة بالاهتمام هي الفَلْسَفة التي تمنحنا فَهْماً عميقاً لذواتنا، وتُبيّن لنا من نكون، وكيف نُجرّب العالَم، وكيف نعيش.

في قلب بحثنا عن المعنى تقع حاجتنا إلى معرفة أنفسنا-من نكون، كيف تشتغل أذهاننا، ما يُمكن تغييره وما لا يُمكن، ما هو صحيح وما هو خاطئ. هنا يلعب العلم المعرفي دوره الحاسم في مُساعدة الفَلْسَفة على تحقيق فعاليتها ونفعيتها الكاملتين. وتقوم بهذا بمنحنا معرفة حول أُمور من قَبيل التصوُّرات، واللُّغة، والعقل، والإحساس. وبما أنّ كُلّ ما نُفكّر فيه ونقوله يتوقّف على ما تقوم به أذهاننا المُتجَسِّدة، فإن العلم المعرفي يُعَدّ من أعمق مواردنا في معرفة أنفسنا. وهذه هي الغاية المُوجِّهة لهذا الكتاب.

الفَلْسَفة المسؤولة تجريبياً

السؤال واضح: هل تختارُ المسؤوليةَ التجريبية أم مُسلَّمات فَلْسَفية قَبْلية؟ أغلب ما نعتقده حول الفَلْسَفة، والكثير مما نعتقده حول الحياة، سيتوقّف على جوابك.

دافَعنا في هذا الكتاب عن فَلْسَفة مسؤولة تجريبياً -فَلْسَفة يُشكِّلها انشغال نقدي مُتطوّر باستمرار مع أفضل علم تجريبي مُتاح. نُشجِّع حواراً بين الفَلْسَفة والعلم المعرفي. من الناحية المثالية، عليهما أن يُطوِّرا ويُغنيا أحدهما الآخر بصورة مُتبادلة.

التطوير الفَلْسَفي ضروري إذا أردنا الحِفاظ على شَرَف العلم. لا يُمكن للعلم أن يُحافِظ على وَضْعِ نقدِ الذّاتِ بدون علاقة حميمية جادّة مع الفَلْسَفة والفَلْسَفات البديلة. وعلى العلماء أن يكونوا واعين بالافتراضات الفَلْسَفية القَبْلية المُتخفّية وكيف تُحدّد نتائجها العلمية. ثَمّة درس هامّ نستفيده من تاريخ الجيل الثاني من العلم المعرفي، إذ رأينا كيف كان جُزء كبير من الفَلْسَفة التحليلية مُقحَماً في التصوُّر الأوّلي للعلم المعرفي.

من ناحية أُخرى، فالفَلْسَفة، إن أرادت أنْ تكون مسؤولة، لا يُمكنها أنْ تنبثق عنها نظريات الذِّهن واللُّغة وباقي مظاهر الحياة البشرية دون مُواجهة وفَهْم جيّدين لمَتْن البحث العلمي المُتطوّر الذي له علاقة بالموضوع. إذا لم يحصل ذلك، لن تكون الفَلْسَفة سوى رواية لقِصَص، أو صُنعاً لحكايات سِرّية عن حقائق التجَسّد والمعرفة البشريين. إذا أردنا أن نعرف أنفسنا، على الفَلْسَفة أنْ تُحافظ على حوار مُستمر مع علوم الذِّهن.

لماذا تُعَدّ المسؤولية التجريبية ذات أهمية في الفَلْسَفة

تُعَدّ المسؤولية التجريبية في الفَلْسَفة مُهمة لأنها تجعل الفَهْم الأفضل للذات مُمكناً. إنها تمنحنا نفاذاً أعمق في سبيل الإجابة عن سؤال من نكون، وماذا يعني أن نكون بشراً. إنّ التحوّل من الذِّهن غير المُتجَسِّد إلى الذِّهن المُتجَسِّد أمر فيه مأساوية. ويحاول هذا الكتاب أن يُبيّن كيف يكون كذلك. ولكن هذا ليس سوى بداية. ولأخذ فكرة عن الاقتضاءات الكاسحة المُترتِّبة عن استخدام العلم المعرفي في الفَلْسَفة، دعونا ننظر في ثلاثة محاور نهائية: ما الشخص، ما التطوّر، ماذا يعني أن يكون ما هو روحي مُتجَسِّداً.

ما الشخص

نزعُم في بداية هذا الكتاب أننا، باعتبارنا أعضاء في ثقافتنا، وَرِثْنا بصورة دالّة تصوُّرات فَلْسَفية خاطئة عما هو الشخص. وليست هذه تصوُّرات فلاسفة مُحترفين فَحَسْب. إنها تصوُّرات مُنتشرة بشكل واسع وأثّرت في كُلّ جانب من جوانب حَيواتنا، من الأخلاق إلى السياسة، والدِّين، والطب، والاقتصاد، والتعليم، وغير ذلك. إنها شائعة حتى إننا نكاد لا ننتبه إلى تأثيرها في حَيَواتنا.

ويُمكننا أن نُعطي الآن، في هذا الجُزء من الكتاب، رصداً مُفصَّلاً للتصوّر الغربي التقليدي للشخص وما نظنّ أنه يجب أن يُعوضه. إنّ وضع هذين التصوُّرين جنباً إلى جنب يكشف عِدّة أشياء. إننا لسنا ما اعتقدناه، وما نفعله ليس ما اعتقدنا أننا نفعله.

هذه هي المُقارنة. يجدر بك أنْ تتأمّل ما تكون عليه حياتك إذا كان فَهْمُك لنفسك (لِما أنت) سيتغيّر على هذا الأساس.

التصوُّر الغربي التقليدي للشخص

العقل غير المُتجَسِّد

- العالَم الموضوعي: للعالم بنيةُ مَقُولةٍ فريدة مُستقلّة عن أذهان وأجساد وأدمغة الكائنات البشرية.
- العقل الكُلّي: ثَمّة عقل كُلّي يُخصِّص البنيةَ العقلانية للعالَم. يستخدم تصوُّرات كُلّية تُخصّص المَقُولات الموضوعية للعالَم. والتصوُّرات والعقل كلاهما مُستقلّان عن أذهان الكائنات البشرية وأجسادها وأدمغتها.
- العقل البشري غير المُتجَسِّد: العقل البشري هو قُدرة الذِّهن البشري على استخدام جُزء مُعيّن من العقل الكُلّي. التفكير قد يُنجزه الدماغ البشري، ولكن بنيته يُحدِّدها العقل الكُلّي، المُستقل عن الأجساد والأدمغة البشرية. وبذلك، فالعقل البشري عقل غير مُتجَسِّد.
- المعرفة الموضوعية: يُمكن أن نحصل على معرفة موضوعية عبر

استخدام العقل الكُلّي والتصوُّرات الكُلّية.

- الطبيعة البشرية: إنّ ماهية الكائنات البشرية، التي تفصلنا عن الحيوانات، هي القُدرة على استخدام العقل الكُلّي.
- المَلَكة النفسية: بما أنّ العقل البشري غير مُتجَسِّد، فإنه مُنفصل ومُستقل عن كُلّ القُدرات الجَسَدية: الإدراك، الحركة الجَسَدية، الأحاسيس، العواطف، وهلمَّ جَرّاً.

العقل الحَرْفي

- التصوُّرات الحَرْفية: تتطلّب المعرفةُ الموضوعية والصدق الموضوعي أنْ تُخصِّص التصوُّراتُ الكُلّية السِّمات الموضوعية للعالم. هذه التصوُّرات ينبغي أنْ تكون حَرْفية، أي أنْ تكون قادرة على أنْ تُطابق بشكل مُباشر سِمات العالم.
- الأنسِقة التصوُّرية التوحيدية: إنّ أيّ نَسق تصوُّري قادر على مُطابقة العالم حَرْفياً ينبغي أن يكون أُحادي المعنى ومُتساوق الأجزاء (أو مُنسجماً).
- العقلانية الكُلّية للعلاقة بين الوسيلة والغاية: يمنحنا العقل الكُلّي طريقة نحسب بها كيفية الرَّفع من مصلحتنا الذاتية بشكل حَرْفي خالص. وبهذا، فالبشر قادرون على الرَّفع من مصلحتهم الذاتية.

الحرية الجذرية

- الإرادة الحُرّة: الإرادة هي تطبيق العقل على الفعل. لأن العقل البشري غير مُتجَسِّد -أي مُتحرّر من قيود الجَسَد- فالإرادة حُرّة جذرياً. وبذلك، فالإرادة تستطيع أنْ تتجاوز التأثير الجَسَدي للرغبات، والأحاسيس، والعواطف.
- العقل الواعي: العقل واعٍ. لو لم يكن كذلك، لَحدَّد العقلُ اللاواعي أفعالَنا ولَما كانت الإرادةُ بِرُمّتها حُرّة.

الأخلاق الموضوعية

- الأخلاق الموضوعية الكُلّية: الأخلاق موضوعية؛ ثَمّة خطأ وصواب مُطلقان بالنسبة لأي وضع.
- الأخلاق العقلانية الكُلّية: الأخلاق عقلانية أيضاً. إنها نَسق من المبادئ الكُلّية (قوانين أخلاقية) تنشأ إما من المفهوم الكُلّي لـ"الخير"، أو من العقل الكُلّي ذاته.

نَعثُر على هذا التصوُّر للشخص في جُزء كبير من الدِّيانة الغربية. يُعَدّ العقلُ الكُلّي، في التقليد اليهودي-المسيحي، عقلَ الله، الذي تستطيع الكائنات البشرية أنْ تتقاسمه وتشترك فيه. وموضع الوعي والعقل هو الروح. بما أنّ الروح مفصولة عن الجَسَد ولا تخضع لقُيود الفيزياء وشروطها، فإنه يُنظَر إليها باعتبارها تستطيع أنْ تعيش بعد موت الجَسَد. الله أعطى الوصايا الأخلاقية. وهي عقلانية لأنّ مصدرها عقلُ الله. بما أنّ الكائنات البشرية تتقاسم عقل الله، فإنه بإمكانها القبض على هذه القوانين الأخلاقية وفَهْمها. وبما أنّ البشر لهم إرادة حُرّة جذرياً، فإنه بإمكانهم أن يختاروا اتّباعَ هذه القوانين الأخلاقية أو عدم اتّباعها. والإرادة القوية ضرورية للتغلّب على الغواية التي تستهدف خرق القوانين الأخلاقية.

نجد أنّ هذا التصوُّر للشخص يَثوي أيضاً خلف ذلك التمييز الأوروبي التقليدي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية (أو الإنسانيات). فما يخضع لقوانين الفيزياء يُمكن دراسته علمياً-العالَم الفيزيائي، بما في ذلك البيولوجيا. ولكن، بما أنّ الذِّهن حُرّ جذرياً، ولا يخضع لقوانين السببية الفيزيائية، فإنه يُعتبر غير قابل للدراسة العلمية. ويُفترَض أنّ العلوم الإنسانية تحتاج إلى منهجية "تأويلية" مُختلفة. ولهذا السبب، لم تُؤخَذ العلوم المعرفية على محمل الجِدّ داخل حقول الدراسة الإنسانية التقليدية.

إنّ المنظور التقليدي الغربي للشخص، كما رأينا آنفاً، يتعارض في كل نقطة مع النتائج الأساسية التي توصّل إليها علم الخلايا العَصبية والعلم المعرفي، والتي ناقشناها أعلاه. فالكائن البشري الفعلي ليس ينفصل عنده الذِّهن عن الجَسَد، ولا له عقل كُلّي، أو نَسق تصوُّري حَرْفي حصراً، أو رُؤية عالَم مُتماسكة ومُوحَّدة، أو حرية جذرية.

تصوّر الشخص المُتجَسِّد

منذ سقراط، كان المسعى الأساسي للفَلْسَفة هو "معرفة النفس". ولكي نعرف أنفسنا فردياً، علينا أن نعرف أنفسنا بوصفنا كائنات بشرية. وهذا هو التصوُّر الجديد للشخص الذي ينبثق عن كُلّ النتائج التي ناقشناها.

العقل المُتجَسِّد

- التصوُّرات المُتجَسِّدة: يرتكز نَسقنا التصوُّري على نَسَقينا الإدراكي والحَركي، ويستخدمهما، ويتشكّل بهما بشكل حاسم.
- بناء التصوُّرات من خلال الجَسَد فقط: لا يُمكننا أن نُكوِّن التصوُّرات إلا من خلال الجَسَد. ولذلك، فإنّ كُلَّ فَهْم نحصُل عليه للعالَم ولأنفسنا وللآخرين لا يُؤطَّر إلا من خلال تصوُّرات تُشَكِّلُها وتَصُوغُها أجسادُنا.
- تصوّرات المُستوى القاعدي: تَستخدم هذه التصوُّرات أنسِقتنا الإدراكية والتصوُّرية والحَركية لتخصيص اشتغالنا الأمثل في حياتنا اليومية. هذا هو المُستوى الذي نكون فيه على اتصال أقصى بحقيقة بيئاتنا.
- العقل المُتجَسِّد: أشكال الاستنتاج العقلاني الكبرى أمثِلةٌ من الاستنتاج الحِسّي الحَركي.
- الصدق المُتجَسِّد والمعرفة: لأنّ أفكارَنا مُؤطَّرة بِناءً على أنسِقتنا التصوُّرية المُتجَسِّدة اللاواعية، فإنّ الصدق والمعرفة يعتمدان على الفَهْم المُتجَسِّد.
- الذِّهن المُجسَّد: لأنّ التصوُّرات والعقل مُشتقان كلاهما من النَّسَق الحِسّي الحَركي، ويستخدمانه، فإنّ الذِّهن لا ينفصل عن الجَسَد أو يستقلّ عنه. وبذلك، فعلم النفس الكلاسيكي المَبني على المَلَكات ليس صحيحاً.

العقل الاستعاري

- الاستعارة الأوّلية: تَتعالق التجارب الذاتية والأحكام في اشتغالنا اليومي مع التجارب الحِسّية الحَركية بشكل مُطَّرِد، إلى درجة أنها تُصبح مُترابطة عَصبياً. والاستعارة الأوّلية هي التي تقوم بتنشيط هذه الترابُطات العَصبية، مما يسمح للاستنتاج الحِسّي الحَركي بِبَنْيَنة إنشاءِ تصوُّرات التجربة الذاتية والأحكام.
- التفكير الاستعاري: تُتيح الاستعارات التصوُّرية استعمال الاستنتاج الحِسّي الحَركي لِبناء التصوُّرات المُجرّدة والتفكير المُجرّد. وهذه هي الآلية التي يتجَسّد بها التفكير المُجرّد.
- العقل المُجرّد: إنّ الاستعارة التصوُّرية، إذ تُتيح لنا أن نقوم بالإسقاط على ما يتجاوزُ نطاقَ تجربتنا ذات المُستوى القاعدي، تجعل العلم مُمكناً، وكذلك الفَلْسَفة وكل الأشكال الأُخرى من التفكير النظري المُجرّد.
- التعدّد التصوُّري: لأن الاستعارات التصوُّرية، والأنماط النَّمُوذَجية، وما شابهها تُبنيِن التصوُّرات المُجرّدة بأشكال مُتعدّدة، لدينا نَسَقٌ تصوُّري تعدّدي، له عدد هائل من البَنْيَنات غير المُتلائمة تبادُلياً للتصوّرات المُجرّدة.
- لا وجود لعقلانية كُلّية للعلاقة بين الوسيلة والغاية: لأننا نُفكّر مُستخدِمين استعارات مُتعدّدة وأنماطاً نَمُوذَجية، فإنه لا تُوجد، في جُلّ الحالات، "مصلحة ذاتية" واضحة ومُلتبسة يُمكن أن يرفعها الشخص إلى الحدّ الأقصى. ولذلك لا وُجود لعقلانية كُلّية للعلاقة بين الوسيلة والغاية بإمكانها أنْ تحسب كيف يتمّ الرَّفع إلى أقصى حدّ مما لا يتخذ نَمطياً شكلاً واضحاً- "المصلحة الذاتية" التي يُفترَض أنها موضوعية. وبذلك، فالبشر لا يُمكن أن يكونوا رافعين لمصلحتهم الذاتية إلى أقصى حدّ.

الحرية المحدودة

- العقل اللاواعي: جُلّ فكرنا يقع تحت مُستوى الوعي.
- البناء الآلي للتصورات: لأن أنسِقتنا التصوُّرية تُمثَّل عَصبياً في أدمغتنا بطُرق مُثَبَّتة نسبياً، ولأنّ جُلَّ فكرنا آليٌّ ولاواعٍ، فنحن لا نتحكّم، في الغالب، في كيفية بِنائنا لتصوّرات الأوضاع والتّفكير فيها.
- صعوبة التغيّر التصوُّري: لأن أنسِقتنا التصوُّرية لاواعية في جُلّ أجزائها ومُثبَّتة عَصبياً، فإن التغيّر التصوُّري هو في أحسن الأحوال بطيء وصعب. لا يُمكننا أن نُغيّر أنسِقتنا التصوُّرية بحرية إجازةِ أيِّ شيء.
- الإرادة المُتجَسِّدة: بما أنّ العقل مُتجَسِّد، وبما أنّ الإرادة هي العقل مُطبَّقاً على الفعل، فإنّ إرادتنا تتعالى على قُيود الجَسَد.

الأخلاق المُتجَسِّدة

- لا وُجود لأخلاق "عُليا": تنشأ تصوُّراتنا لما هو أخلاقي، مثل كُلّ التصوُّرات الأُخرى، من الطبيعة المخصُوصة للتجربة البشرية المُتجَسِّدة. ولا يُمكن لتصوّراتنا للأخلاق أنْ تكون موضوعية أو أنْ تأتي من "مصدر أعلى".
- الأخلاق الاستعارية: جُلّ التصوُّرات الأخلاقية استعارية، وتتأسّس في النهاية على تجربة الرَّفاه عندنا وعلى الأُسرة.
- تعدّدية أنسِقة الأخلاق البشرية: لأنّ النَّسَق التصوُّري لكُلّ شخص يحتوي على العديد من الاستعارات الأخلاقية، بعضها مُتنافر تبادُلياً، فإنّ في كُلّ واحد منا تعدّدية أخلاقية.

الطبيعة البشرية تتجاوز الماهوية

- طبيعة بشرية بدون ماهية: العلم المعرفي، وعلم الخلايا العَصبية، والبيولوجيا، كُلّها تعمل بنشاط لتخصيص طبيعة الكائنات البشرية. ولا تعتمد تخصيصاتها للطبيعة البشرية على النظريَّة الكلاسيكية للماهيات. فالطبيعة البشرية تُتصوَّر بالأحرى بِناء على التنوّع، والتغيّر،

والتطوّر، وليس بِناء على لائحة قارّة من السِّمات المركزية. إنّ التنوّع والتغيّر جُزء من طبيعتنا.

ما ليس تطوّراً

ثَمّة نظريَّة عامّية شائعة للتطوّر تقول إنّ التطوّرَ صِراع تنافُسي من أجل البقاء والتكاثُر. ولهذه النظريَّة العامّية اقتضاءات معيارية: الصراع التنافُسي من أجل البقاء والتكاثُر طبيعيٌّ. عِلاوة على ذلك، فهو جيّد، لأنه أوصلنا إلى ما نحن فيه.

هذه النظريَّة العامّية موجودة في كُلّ مكان في ثقافتنا. إنها تُستخدَم استعارياً لتبرير أشكال اقتصاديات السوق الحُرّة، وإصلاح التعليم، ومُرتكزات الأحكام القانونية، وتدبير العلاقات الدولية. وتتوصَّل هذه النظريَّة العامّية في كُلّ تطبيقاتها الاستعارية إلى أنه من الطبيعي السعيُ إلى تحقيق المصالح الذاتية تنافُسياً، والفشل في القيام بذلك يُعَدّ أمراً غيرَ عقلاني؛ والاقتضاء المعياري هنا أنّ النظام الاجتماعي، في كُلّ مجال، تحكمه بصورة طبيعية ومثالية مبادئ المصلحة التنافُسية، وأنّ كُلّ ما يتعارض مع ذلك يُعتبَر غيرَ طبيعي وغير أخلاقي.

لدينا شيئان جوهريان هنا نودّ أن نقولهما بصَدد هذه النظريَّة العامّية وتطبيقاتها. (1) تصوُّر المصلحة الذاتية الذي ينبثق منها ليس تصوُّراً صحيحاً تجريبياً. (2) تصوُّر التطوّر "المُعلَّب" في هذه النظريَّة العامّية يرتكز على استعارة خاطئة لمفهوم التطوّر. وبذلك، فالنظريَّة العامّية وتطبيقاتها مُضلّلتان بكُلّ ما تحمل الكلمة من معنى.

الأنانية في مقابل الإيثار

ليس مُدهشاً أنْ تحتل قضية الغَيْرية أو الإيثار مركز الاهتمام في العديد من المُحاولات المُعاصرة لفَهْم الأخلاقيات في سِياق التطوّر. غدا الإيثار "مُشكلاً" -هو المُشكل، في الواقع- في النظريَّة الأخلاقية، بالنظر إلى المفهوم التقليدي للشخص كما استُخدم منذ الأداتيين ودَارْوِينْ. المُشكل هو التالي: لماذا على كُلّ واحد أن يتصرّف بإيثار مع العلم أنّ البشر بطبيعتهم "عقلانيون"، و"العقلانية" تقضي برفع المصلحة الذاتية إلى أقصى حدّ؟ لماذا على الإيثار أن يتغلّب دوماً على الأنانية؟

سيطرت، طَوال تاريخ التقليد الغربي، نظرةٌ للعقلانية تعتبرها سعياً فعّالاً نحو تحقيق المصلحة الذاتية. وتعود هذه النظرة على الأقل إلى تركيز أبيقور على اللذة والألم بوصفهما مصدريْ أيِّ فعل: الشخص العقلاني يسعى إلى اللذة ويتجنّب الألم. والرَّفاه هو الرَّفع من اللذة المُتاحة لنا إلى أقصى حدّ.

وقد اعتبر علم النفس التنويري، في جُزء كبير منه، أنّ الكائنات البشرية تُحفِّزها أساساً الرغبة في الإشباع إلى أقصى حدّ. وسلّمت نظريَّة الاقتصاد التنويرية بهذا النَّمُوذَج النفسي. وقد ذهبت إلى أنّ عقلانية العلاقة بين الوسيلة والغاية هي الحساب الفعّال للوسائل بالنظر إلى الغايات المُحدَّدة تحديداً جيّداً والقابلة للقياس.

نظراً إلى أنّ العقلانية اعتُبرَت الخِصّيصة المُحدِّدة للطبيعة البشرية، فإنه تمّ التوصّل إلى أنه من الطبيعي بالنسبة للكائنات البشرية أنْ تستخدم عقلها للرَّفع من مصلحتها الذاتية المُدرَكة. وقد سلّمت النزعة الأداتية بهذه النظرة للطبيعة البشرية وبحثت عن نَسق أخلاقي "يُوطُوبي" مبني عليها. في هذا النَّسَق الاجتماعي "المثالي"، لكُلّ فرد الحريةُ القصوى في السعي نحو مصلحته الذاتية التي تستقيم مع آخرين يتمتّعون بنفس الحرية.

أُوِّلَت نظريَّة داروين التطوّرية على نِطاق واسع -أو أُوِّلَت خطأ بالأحرى- لتُطابِق تصوّرنا لأنفسنا باعتبارنا نسعى نحو المصلحة الذاتية القُصوى بطبيعتنا. والنظريَّة التطوّرية، في حدّ ذاتها، عبارة عن رصد لبقاء الأنواع بناء على التكيّف مع البيئة المُلائمة. وقد أضلّ مفهومُ التكيّف الدارويني آخرين، إذ أُوِّلَ استعارياً انطلاقاً من "التنافُس"، فاعتُبر صِراعاً تنافُسياً على نُدرة الموارد، ولا يخرج مُنتصراً من هذا الصراع إلا الأقوى والأبرع أو الأمكر، الذي يُكدّس الخيرات الضرورية للحياة وللسعادة والرَّفاه. وهكذا أُسنِدَ "النجاح" التطوّري للكائنات البشرية في خِضّم هذا "التنافس" في الداروينية الاجتماعية إلى العقلانية البشرية: أولئك الذين يرفعون من المصلحة الذاتية إلى أقصى حدٍّ هم أفضل الفائزين في الصِّراع التنافُسي.

ويُعتبَر التأليفُ الموروث بين النزعة الأداتية والداروينية الاجتماعية من التصوُّرات الراسخة التي تُعتبر العقلانية البشرية بمُوجبها رفعاً للمصلحة الذاتية إلى

أقصى حدٍّ. والصيغةُ الرياضية لذلك هي نَمُوذَج الفاعل العقلاني، الذي عرضناه في الفصل 23. وكما رأينا، يتطلّب نَمُوذَج الفاعل العقلاني استخدام ثلاثة مُستويات من الاستعارة على الأقل. إنه ليس الترييضَ الحَرْفي لما يُفترَض أنه "بنية عقلانية للعالم"، أو لما يُعتبَر عقلانية بشرية. وفي الواقع، وكما رأينا، تَستخدم العقلانية البشرية الحقيقية تأطيرات تصوُّرية لاواعية، وأنماطاً نَمُوذَجية، واستعارات، وما شابه ذلك.

لا معنى لمفهوم "المصلحة الذاتية"، المُحدَّدة بشكل جيّد والشاملة والمُتماسكة والمُنسجمة، بالنسبة لأيّ كائن بشري لامتداد زمني دالّ. هذا المفهوم تُقصيه الاعتبارات التالية:

1 - جُلّ تفكيرنا لاواعٍ، وبذلك لا يتمّ تحديد المصلحة الذاتية، في أغلبها، في حَيَواتنا اليومية، في مُستوى الاختيار الواعي.

2 - تَستخدم أنسِقتنا التصوُّرية اللاواعية استعارات مُتعدّدة وأنماطاً نَمُوذَجية، خاصة في نِطاق الاستعارات المُرتبطة بما هو صحيح وما هو خير وصالح وينبغي السعي إليه. وبذلك، فإنه لا يُوجد في أغلب الحالات مفهوم واحد (ذو معنى واحد) ومُتماسك لـ"الخير" (أو "الجيّد") أو لـ"أفضل نتيجة" .

3 - بما أنّ تفكيرنا اللاواعي حول "أفضل نتيجة" يتعارض دوماً مع التحديد الواعي لـ"أفضل نتيجة"ـ فإنه لا يُوجد موضوع واحد مُوحَّد ومُتماسك لـ"المصلحة الذاتية" .

وبإيجاز، تُمَكِّنُنا طبيعةُ الأنسِقة التصوُّرية البشرية من أن نكون سُعاةً موضوعيين نحو تحقيق أقصى مصلحة ذاتية مُتماسكة وأُحادية المعنى.

يُمكننا أن نتوصّل الآن إلى أنّ المُشكل الأخلاقي للصراع الظاهر بين الأنانية (أو "العقلانية") والإيثار (أو الغَيْرية) مُحدَّد بشكل خاطئ، لأن مفهوم العقلانية غير صحيح تجريبياً: لسنا، ولا يُمكن أن نكون، سُعاةً عقلانيين نحو تحقيق أقصى مصلحة ذاتية بالمعنى التقليدي. وعِلاوة على ذلك، فإن مفهوم الإيثار مُحدَّد بدوره بشكل خاطئ. كما رأينا في الفصل 14، تتحدَّد الأنسِقة الأخلاقية انطلاقاً من نَماذج أُسَرية مُؤمثَلة (مثل نَمُوذَجي الأب الصارم والوالد

المُعتني). ما يُعَدّ "إيثارياً" سيتباين كثيراً تبعاً للأُسس الأسرية المُختلفة التي بنيَت عليها الأخلاقيات.

ولمعرفة سبب ذلك، دعونا ننظُرْ في أبسط الأمثلة: إنّ بَذْل المال والوقت في سبيل قضية سياسية تُؤمِنُ بها عبارةٌ عن عمل صائب أخلاقياً. تبعاً لصيغة سياسية مُحافظة لأخلاق الأب الصارم، يُعتبَر منعُ الإجهاض مثالاً جيّداً على هذه القضية "الصائبة أخلاقياً"، في حين أنّ الصيغة السياسية الليبرالية لأخلاق الوالد المُعتني ستُدافع عن ضمان حق المرأة في الاختيار، وهو ما يُعتبَر في هذه الصيغة "صائباً أخلاقياً". من كلا المنظورين، يُنظَر إلى بذل الجهد والوقت على أنه فعل إيثاري خالص، يتمّ من أجل ما هو صائب أخلاقياً، من أجل خير الآخرين والمجتمع.

ما يُظهِره هذا أنه، لفَهْم ما نعتبره إيثاراً في حالة من الحالات، علينا النظر في الأُطر الأخلاقية المَبنية على الأُسرة التي تُبَنْيِنُ اللاوعي المعرفي. إن دراسة هذه الأُطر الأخلاقية وتبِعاتها، التي تعتمد على تقنيات تأتي من العلم المعرفي، مركزية بالنسبة لما ينبغي أنْ تُركّز عليه النظريّة الأخلاقية المُستقبلية الكافية بشرياً.

التطوّر ونظريّة الأخلاق المُؤسّسة على الأُسرة

في النظريّة التطوّرية، يتناغم البقاءُ مع القُدرة على مُطابقة البيئة المُلائمة. ومن أسباب مُطابقة البيئة المُلائمة، وبالتالي البقاء: الألوانُ التي تُخفي عن المُفترِسين المُحتمَلين، عددٌ كبير من النسل، توفُّرُ الطعام، وما شابه ذلك.

وللأسف، فقد حظيَت البيولوجيا التطوّرية شعبياً بتأويل يرتكز على أخلاق الأب الصارم، وبذلك تُرجِمَ بقاءُ من يُطابقون بيئتهم المُلائمة، استعارياً من خلال: **التطوّر هو بقاء أقوى مُنافس**. بعد ذلك طُبِّقَت استعارة الأب الصارم الخاصة بالتطوّر، استعارياً، وانتقلت من تطوُّر الأنواع إلى التغيّرات الطبيعية المُتنوّعة التي لا علاقة لها حَرْفياً بعلم البيولوجيا التطوّري. والاستعارة هي: **التغيّر الطبيعي تطوُّر**.

أُضيفَت إلى هذه الاستعارات نظريّةٌ عامّية حاسمة، وهي النظريّة العامّية لأفضل نتيجة: التطوّر يُعطي أفضل نتيجة. يرتكز التفكير على استعارة النظام

الأخلاقي (انظر الفصل 14)، حيث تُصنَّف الكائناتُ البشرية بوصفها "أفضل" من الحيوانات والنباتات، ومن مظاهر أُخرى من الطبيعة. إذا كان التطوّر هو الذي يُنتجُنا، فإن التطوّر ينبغي أن يخلق "تحسينات". ولا شيء من هذا يَندرج في نظريَّة التطوّر الحَرْفية.

إنّ الاستعارتين: **التغيير الطبيعي تطوّر والتطوّر بقاء للأقوى**، تَآلَفَتا مع النظريَّة العامّية **لأفضل نتيجة**، فنجم عن ذلك الاستعارة المُركّبة التالية: **التغيير الطبيعي بقاء للأقوى**، وهو ما يُعطي أفضل نتيجة. إنّ هذه الاستعارة المُركّبة، التي تنشأ عن أخلاق الأب الصارم، استُعملَت للدفاع، متى قامت الحاجة إلى التغيّر، عن إدراج بعض الأشكال المَبنية من "التطوّر"-كأن يُفرَض بالقانون ما يدفع إلى المُنافسة في السوق. ثَمّة قضيتان هنا. أولاً، الفكرة التي تقول إنّ السوق يعمل وَفْقَ التطور فكرةٌ استعارية، إذ ترتكز على استعارة **التطوّر بقاء للأقوى**. ثانياً، التطوّر الحقيقي سَيرُورة طبيعية ولا علاقة لها بالقوانين الموضوعة ولا بما تفرضه الحكومات. وإنه لمن الأمور الداعية إلى السُّخرية أنّ هذا الاستدلال يرتكز على فكرة أنّ هذا التغيّر "تطوّري"، وبذلك فهو طبيعي ويُعطي أفضل نتيجة.

من أمثلة هذا الشكل الاستدلالي ذلك الدليل المُستخدَم بقصد خَوْصصة المدارس العُمومية. افرضْ أنّ المدارس العُمومية خُوْصِصَت، عبر التشريعات والقوانين (وسائل اصطناعية) وعبر برنامج لتنمية المدارس تُشرف عليه الحكومة (سوق خُلِقَ اصطناعياً). سيحدث "التطوّر الطبيعي" إذن: سيكون على المدارس أنْ تدخل المُنافسة، وأقوى المُنافسين هم الذين سيبقون، والمدارس التي لا تستطيع أنْ تُنافس ستندثر وتكفّ عن الوجود. المدارس الباقية، بِناء على النظريَّة العامّية لأفضل نتيجة، ستكون أفضل المدارس. وهذا دليل مُؤسَّس بِرُمّته على استعارتين ونظريَّة عامّية، وكلها مُشتقة من أخلاق الأب الصارم.

لا يُلاحظ الكثير من الناس أنّ استعارة **التطوّر بقاء للأفضل** استعارة حقاً، ولا يُلاحظون أنها استعارة **أب صارم**. ومن طُرق كشف طابعها الاستعاري معارضتُها باستعارةٍ للتطوّر تتمّ من منظور أخلاق الوالد المُعتني: **التطوّر بقاء لأقوى مُعتنى به**. يَندرج في "أقوى مُعتَنى به" هنا الاعتناء الحَرْفي الذي يقوم به الآباء والآخرون، والاعتناء الاستعاري الذي تقوم به الطبيعة. إذا كانت مُطابقة

البيئة المُلائمة تُتصوَّر استعارياً تغلّباً في مُنافسة في إحدى الحالتين، فإنها تُتصوَّر استعارياً تلك الغاية التي تُنجِزها الطبيعةُ في الحالة الأُخرى. كلتاهما استعارتان للتطوّر، ولكن لهما اقتضاءات مُتباينة جدّاً، خاصة عندما تتآلفان مع استعارة **التغيّر الطبيعي تطوّر** ومع النظريَّة العامّية التي تقول إنّ التطوّر يُعطي أفضل نتيجة. عندما نضع هذه الأشياء كلها مع بعضها يُؤدّي ذلك إلى استعارة مُركّبة مُختلفة جدّاً للتغيّر الطبيعي، وهي: **التغيّر الطبيعي بقاء لأقوى مُعتنى به**، وهو ما يُعطي أفضل نتيجة.

إذا طبّقنا هذه الاستعارة على قضية خَوْصصة المدارس العُمومية، فإنها ستقتضي أنه لا ينبغي خَوْصصتها. بل على العكس، تحتاج المدارس العُمومية إلى أن "يُعتَنى بها بشكل أفضل"، بالنظر إلى الموارد التي تحتاج إلى التحسين: أساتذة يتلقّون تدريباً أفضل، وتعويضات وأُجوراً أفضل، وأقسام أصغر، وتسهيلات أفضل، وبرامج لتحسيس الآباء، وتحسيس المجتمع..إلخ.

الفكرة الأساس هنا أنَّ تصوُّريْ التطور -بوصفه بقاء لأقوى مُعتنى به وبوصفه بقاء لأقوى المُتنافسين- عبارة عن استعارتين كلاهما. إنهما لا يُمثّلان تطوّراً حَرْفياً، وإنما يأتيان بالأحرى من نظريات أخلاقية. إنّ فكرة "**التغيّر الطبيعي تطوُّر**" ليست حقيقة حَرْفية. فهي أيضاً استعارة. لا تعمل كُلّ التغيّرات الطبيعية وفق آليات البيولوجيا التطوّرية، التي تخصّ حَرْفياً الأنواع الطبيعية، والتناسُل والتكاثُر، والبيئات المُلائمة في المُحيط الفيزيائي فَحَسْب. وعِلاوة على ذلك، ليس صادقاً أنّ التطوّر يُعطي "أفضل نتيجة". فهذه ليست سوى نظريَّة عامّية ولا أساس لها بالفعل.

مرة أُخرى، تسمح لنا أدوات العلم المعرفي بأن نرى ما قد لا نراه بطريقة أُخرى. في هذه الأمثلة، ما يُوضّح ويُنير هو اللاوعي المعرفي والفكر الاستعاري. وكمثال أخير، لنعُدْ إلى الحالة التي يساعدنا فيها التجَسّد على فَهْم ما يُقدَّم لنا دوماً على أنه غير مفهوم وغير مُتجَسِّد: التجربة الروحية.

الذِّهن المُجسَّد والحياة الروحية

ليس جَسَدُك، ولا يُمكنه أن يكون، مُجرّدَ إناء أو وِعاء لِذِهن غير مُتجَسِّد. تصوّرُ الذِّهن المُنفصل عن الجَسَد تصوّرٌ استعاري. قد يكون ناتجاً، كما كان الأمر عند ديكارت، عن استعارة المعرفة رُؤية، التي تَنجُم بدورها عن التجربة المُتجَسِّدة، بما أنّ أصل الحصول على المعرفة هو الإبصار. كما أنّ تَصوُّرَ الذِّهن غير المُتجَسِّد مُلازِم طبيعي للتميز الاستعاري بين الذات والنفس.

من الحاسم أن نفهم، في هذه النُّقطة، لماذا تُعَدّ الذاتُ بالضبط مُستقلة عن النفس في هذه الاستعارات. نُذكِّر بأشكال التجربة الثلاثة الأساسية التي تنشأ منها الاستعارات الأولية للذات-النفس (الفصل 13):

1 - التعالُق بين التحكّم في الجَسَد والتحكّم في الأشياء الفيزيائية.

2 - التعالُق بين أنْ تكون في مُحيطك العادي وأن تكون قادراً على التحكّم بسهولة في الأشياء الفيزيائية في مُحيطك.

3 - التعالُق بين كيفية تقييم من يُوجدون حولنا لأفعالنا وأفعال الآخرين، وكيف نُقيّم نحن أفعالنا.

إنّ كُلّ تجربة عبارة عن تجربة مُتجَسِّدة. في كُلّ حالة، هناك شخص هو نَمُوذَج المجال المصدر بالنسبة للذات. في (1)، هو الشخص الذي يُعالج الأشياء الفيزيائية ويقبض عليها؛ وفي (2)، هو الشخص المُتموقِع في مُحيطه المألوف؛ وفي (3)، هو الشخص الذي يُقيّم أفعال الناس الآخرين.

في كُلّ استعارة أوّلية، يُنسَخ هذا الشخص، الذي له وُجود مُستقل، في الذات. لأن الاستعارة العامة الذات-النفس تنشأ من هذه التجارب الأوّلية، ولأنه في كُلّ حالة للشخص الذي يُنسَخ في الذات وجودٌ مُستقل، فإنّ الذات يجب أن يكون لها وُجود مُستقل عن النفس.

وعِلاوة على هذا، لأنّ هذه الأنواع من التجربة جُزء من حياة الفرد اليومية عبر العالَم، فإن الاستعارات الأوّلية المُوافِقة، حيثما ظهرت، ستتخذ شكلاً يكون فيه للذات وُجود مُستقل عن النفس. وبإيجاز، فإنّ تصوُّرَنا للذِّهن غير المُتجَسِّد ينشأ من التجارب المُتجَسِّدة التي تحصل لكُلّ واحد منا طوال حياته.

إضافة إلى ذلك، تُعبّر هذه الاستعارات عن تجربة فينومينولوجية مُشتركة موجودة لدينا كُلّنا: في كُلّ أفعال الإدراك عندنا، ليست أعضاء الجَسَد الإدراكية (العينان، الأُذنان، الأنف، اللسان، الجلد) هي ما نُعنى به أو ننتبه إليه. عندما نتجوّل في أحد الشوارع، مثلاً، وننظر إلى منزل من المنازل، فإننا لا ننتبه عادة إلى أعيننا، وأقلّ من ذلك إلى النَّسَق البصري لأدمغتنا. نادراً ما ننتبه إلى ما أدركْنا بواسطته، وهو ما يُوهمنا بأن الأفعال الذِّهنية تظهر في استقلال عن الجَسَد الذي لا يُلاحَظ. (ج2، ليدر Leder 1990).

وخُلاصة القول، إننا نتوفّر كُلّنا على نَسق استعاري يُصوِّر أذهاننا بوصفها غير مُتجَسِّدة. لدينا كُلّنا تجربة فينومينولوجية مُستمرة تُعزِّز وَهْمَ ذاتٍ غير مُتجَسِّدة. غير أنّ العلم المعرفي يُبيِّن أنّ أذهاننا ليست، ولا يُمكنها أنْ تكون، غير مُتجَسِّدة. وعِلاوة على ذلك، وكما رأينا للتوّ، يُفسّر العلم المعرفي السبب الذي يدعونا إلى التفكير في أنّ أذهاننا غير مُتجَسِّدة.

ما الفرق لو لم يكن الذِّهن غير مُتجَسِّد؟ لماذا يُهمنا إن كانت مُمارسة التفكير اعتماداً على نَسق تصوُّري غني مثل نَسِقنا تتطلّب التوفّر على أجساد وأدمغة مثل أجسادنا ومثل أدمغتنا أساساً؟ ما تَبِعاتُ أن يكون انشطارنا الاستعاري إلى ذات ونفس انشطاراً استعارياً فَحَسْب، وأنه لا وُجود لذات مُستقلة عن الجَسَد يُمكنها أنْ تُغادر النفس وتطوف من نفس إلى نفس؟ ولماذا من المُهم أن نفهم من أين تأتي هذه الاستعارات، وكيف تنبثق من التجربة المُتجَسِّدة، ولماذا تنشأ بشكل تلقائي في العالَم كله؟

كُلّ هذا له أهمية بالغة في عالَم الحياة الروحية والدينية. ما سمّيناه الذات أو الذِّهن غير المُتجَسِّد يُسمّى في تقاليد دينية مُتنوّعة الروح أو النفس. في التقاليد الروحية في العالم، تُصوَّر الروحُ بوصفها موضع الوعي، والتجربة الذاتية، والحُكم الأخلاقي، والعقل، والإرادة، وما هو أهم من هذا كُلّه: ماهية الفرد، التي تجعل الشخص ما هو عليه.

قد نتخيّل تقليداً روحياً تكون فيه الروحُ مُجسَّدةً أصلاً -يُشكّلها الجَسَد بطُرق بالغة الأهمية، وتستقر دوماً في الجَسَد، وهي مُستقلة لوُجودها المُستمر في الجَسَد. لا تَحُولُ النتائجُ المُتوصّل إليها بصَدد الذِّهن، والتي ناقشناها طوال

أجزاء هذا الكتاب، دون وجود هذا النوع من الروح، الروح المُتجَسِّدة.

بَيْد أنه ليست هذه هي الكيفية التي تُتصوَّر بها الروح في عدد كبير من التقاليد الروحية في العالَم؛ وكما رأينا آنفاً، هناك سبب علمي جيّد لهذا. إنّ التجارب الكُلّية المُتجَسِّدة التي تُنشِئ استعارات الذات والنفس تُنتِج في لاوعينا المعرفي تصوُّراً للذات يعتبرها كِياناً مُستقلاً غير تابع للجَسَد الذي تُوجد فيه. بسبب هذه التجارب الكُلّية المُتجَسِّدة، ظهرت هذه الفكرة تلقائياً في الكثير من الأماكن عبر العالم.

وفوق ذلك، فإذا كان هذا التصوُّر شائعاً ومألوفاً و"طبيعياً"، فإنه لا يُمكن لمفهوم الذِّهن المُتجَسِّد أن يُوجد. سواء سمّيناه الذِّهن أو الروح، فإنّ هذا الشيء الذي يُفكّر ويطوف بحرية، لن يكون سوى أسطورة من الأساطير. لا يُمكنه أن يُوجد.

إنّ اشتراط أن يكون الذِّهن والروح مُتجَسِّدين ليس بالأمر الهيّن. إنه يتعارض مع تلك الأجزاء من التقاليد الدينية في كُلّ أنحاء العالم التي تنبني على تناسُخ الأرواح، وكذا تلك التقاليد التي تعتقد أنّ الروح تُغادر الجَسَد عندما ينام الفرد أو يُغشى عليه. إنه لا يتفق مع تلك التقاليد التي تُربّي الفرد ليبلغ (وعليه أن يطمح ليبلغ) حالة من الوعي الخالص المفصول عن الجَسَد.

إنه يتعارض أيضاً مع أحد تقليدين نعثُر عليهما في المسيحية، وهو ما سمّاه ماركُوسْ بُورْغْ Marcus Borg النَّمُوذَج "المَلَكي"، حيث الله بعيد وناءٍ، في مُقابل ما يُسمّيه نَمُوذَج "الروح"، حيث الله مُلازم [يحُلّ في الكون والبشر] (بورغ 1977، الفصل 3). يتمركز تقليد الله المَلَكي البعيد النائي حول فكرة أننا بالأساس أرواح غير مُتجَسِّدة من غير هذا العالَم، الذي تسكنه أجسادُنا خلال إقامتنا الأرضية فَحَسْب، وأنّ هدفنا النهائي هو "الالتحاق بالله" في مكان آخر، في الجنة، وليس على الأرض. في تقليد الله-البعيد المسيحي، تتصل الأخلاق بعدم تجَسّد الروح. يُفترَض أن يعيش المسيحيون حياة مُركَّزة كلها على التعالي على أشياء هذا العالَم-الرغبة الجَسَدية، المُمتلكات المادية، الشهرة، النجاح الدنيوي، الحياة المديدة... إلخ. هذا التصوُّر غير المُتجَسِّد والأخروي للروحية وللتعالي يُقلّل من قيمة علاقة الفرد بالعالَم، والمُحيط الطبيعي، وكُلّ المظاهر

الأُخرى للوجود المُتجَسِّد. يُوصى المسيحيون بأن يتصرّفوا أخلاقياً إزاء الآخرين وأن يكونوا خُدّاماً لهذه الأرض ومدبِّرين جيّدين لها، لأن هذا ما يطلبه منهم الله لأجل خلاصهم، بحيث يُجازَوْن بالذهاب إلى الجنة ويلتحقون بالله في عالم آخر غير هذا العالَم الأرضي. وبذلك، فإن هذا الشكلِ من المسيحية تتصل فيه الأخلاق، وأسباب التحلّي بالأخلاق، بعدم تجَسُّد الذِّهن والروح.

التجربة الروحية مُتجَسِّدة

إذا لم يكن ثَمّة ذِهن مُتجسِّد أو روح مُتجسِّدة، فما موضع التجربة الروحية الحقيقية التي يتوفّر عليها البشر في الثقافات عبر العالَم؟ هذه التجربة لا يُمكنها أنْ تكون إلا مُتجَسِّدة. ينبغي أنْ تكون نتيجة لما يحصل في أجسادنا وأدمغتنا. تُمثّل الكيفية التي يُحْدِث بها الجَسَدُ والدماغ التجربةَ الروحية سؤالاً تجريبياً للعلم المعرفي، وهو سؤال يقع خارج حيّز هذا الكتاب.

ورَغم ذلك، فإن ما يُمكن أن نبدأ بطرحه عبارة عن سؤال محدود أكثر من السابق، مع العلم أنه سؤال بالغ الأهمية. لقد تمّ تحديد تصوُّر ما هو روحي في ثقافتنا انطلاقاً من عدم تجَسُّد هذا العالَم ومن تعاليه في الغالب. ونحتاج، في هذا الشأن، إلى تصوُّر بديل للروحية المُتجَسِّدة من شأنه أن يبدأ على الأقل في تقدير ما يقوم البشر بتجريبه حقّ قَدْره.

ما المعنى المُتجَسِّد الذي يُمكن أن نصنعه من التعالي؟ كيف نفهم معنى أن نكون جُزءاً من كُلٍّ أوسع يشمل كُلّ شيء، ومن المُشاركة المُنتشية داخل هذا الكُلّ، ومن الالتزام الأخلاقي في إطار هذه التجربة؟ أين اللغز في أنْ تجد نفسك في تجربة روحية مُتجَسِّدة؟ وما المُدهش في ذلك؟ وأخيراً، كيف يغدو تصوّرُ الله في روحية مُتجَسِّدة؟

حُلول الروحي في المعرفي

إنّ الذِّهن المُجَسَّد جُزء من الجَسَد الحيّ ويتوقّف على الجَسَد في وُجوده. ليست خصائص الذِّهن ذِهنية خالصة: إنها تتشكّل بصُورة حاسمة بواسطة الجَسَد والدماغ، وبواسطة إمكانات اشتغال الجَسَد في الحياة اليومية. وبذلك، فالذِّهن

المُتَجَسِّد هو من هذا العالَم بشكل كبير. جَسَدُنا لا ينفصل عما سمّاه مِيرْلُو-بُونْتِي "جَسَد العالَم" وما يُسمّيه دَفيدْ أبْرامْ David Abram (أبْرامْ 1996) "العالَم الأكثر من بشري". إنّ جَسَدنا يتصل حميمياً بما نمشي عليه، أو نجلس عليه، أو نلمسه، أو نتذوّقه، أو نشمّه، أو نراه، أو نتنفّسه، أو نتحرّك فيه. إن جَسَديتنا (أي وجودنا الجَسَدي) تُعَدُّ جُزءاً من جَسَدية العالَم.

ليس الذِّهن موجوداً جَسَدياً فَحَسْب، بل إنه انفعالي، وله رغبات، واجتماعي. إنّ له ثقافة، ولا يُمكنه أن يُوجد خارج الثقافة. وله تاريخ، فقد تطوَّر ونما، ويستطيع أن ينمو أكثر. وله مظهر لا واعٍ، محجوب عما نراه مُباشرة، ولا نعرفه إلا بصورة غير مُباشرة. ويُخصِّص جانبُه الواعي ما نرى أنفسَنا عليه. ونَسقه التصوُّري محدود؛ ثَمّة الكثير ممّا لا يُمكن أن يُبنى تصوُّرياً، وأقلّ منه ممّا لا يُمكن أن يُفهَم. ولكن نَسقه التصوُّري قابل للامتداد والتوسّع: بإمكانه أن يُكوِّن حالات فَهْم جديدة مُوحية.

من الوظائف الكبرى للذِّهن المُتَجَسِّد أنه تقمّصي. لنا قُدرة، منذ ولادتنا، على مُحاكاة الآخرين وتقليدهم، إذ نتخيَّل بشدة أننا شخص آخر، نفعل ما يفعله هذا الشخص، ونُجرّب ما يُجرّبه. إنّ القُدرة على هذا الإسقاط التخييلي عبارة عن مَلَكة معرفية حيوية. تجريبياً، تُعَدّ شكلاً من "التعالي". من خلالها يستطيع الفرد أن يُجرّب شيئاً شبيهاً بـ"الوُجود خارج أجسادنا" -بل إنها قُدرة جَسَدية إلى حدٍّ بعيد.

لِنتذكَّرْ (كما ورد في الفصل 3) أننا، عندما نحلم، تكون البرامج الحَركية ذات المُستوى العالي في أدمغتنا نشيطة ومُتصلة بأنسِقتنا البصرية، في حين أنّ خَرْجَها نحو عضلاتنا يكون مكبوحاً. عندما نتهيّأ للتقليد، نتخيّل أنفسنا تقمّصياً في جَسَد آخر، مُحاكين معرفياً حركات الآخر. هذه المُحاكاة المعرفية، عندما تكون "حية"، هي التنشيط الفعلي للبرامج الحَركية مع دَخْلٍ إلى العضلات المكبوحة، مما ينجم عنه "الإحساس" بالحركة دون التحرّك. إنّ تجربة هذا "الإحساس" شكل من الإسقاط التقمُّصي. لا لُغز في هذا الأمر. هذا ما نفعله عندما نُقلّد. إنّ هذه التجربة الشائعة جدّاً شكل من "التعالي": أن نكون في الآخر.

يُعَدّ الإسقاطُ الخيالي التقمُّصي جُزءاً هاماً مما سُمّيَ على الدوام التجربة الروحية. لقد طَوَّرَت التقاليد التأمّلية والتفكّرية، لآلاف السنين، تقنياتٍ لزرع هذه

التجربة وتكريسها. إنّ تركيز الانتباه والإسقاط التقمّصي قُدرتان معرفيتان مألوفتان، تستطيعان، مع التدريب، تعزيز إحساسنا بالوُجود في العالم.

إنّ الإسقاط التقمّصي، في إطار أخلاق الوالد المُعتني، هو أيضاً تلك القُدرة الكبرى التي يتمّ تطويرها عند الطفل. التقمّص -تجربة الآخر الخيالية المُركَّز عليها- هو الشرط القَبْلي لأخلاق الاعتناء. إنّ التقمّص يصل القِيَم الأخلاقية بالتجربة الروحية.

ليس الإسقاط التقمّصي مُمكناً مع الناس الآخرين فَحَسْب، ولكن مع الحيوانات أيضاً. فمالكو الحيوانات الأليفة المُدلَّلة يُعرَفون عادة من خلال تجربة حيواناتهم. ودارسو سُلوك الحيوان، في إطار مُلاحظتهم الدقيقة للحيوان، يُطوِّرون قُدرة على الإحساس في أجسادهم بما يُلاحظون أنّ الحيوانات تقوم به. والرهبة التي نُحسّ بها لدى ملاحظتنا للحيوانات في الحياة البرية -الذئب وهو يخِبّ، والنسر وهو يُحلّق، والدلفين وهو يتقافز، والزرياب في عدوانيته، والحوت وهو يغوص بِرَوْعة- هي جُزء من الإحساس بالخبب، أو التحليق، أو التقافُز، أو الغوص. يُلاحِظ الشّامانْ في ثقافات الأبوريجِينْ في العالم الحيواناتِ بدِقّة حتى إنهم "يصيرون" حيوانات تقمّصياً، وتُستخدم ممارساتٌ طُقوسية في جُزء واسع من الديانات الأبوريجينية حركات الحيوانات لبُلوغ تجربة النشوة، وهي تجربة الحُلول في جَسَد كائن من نوع مُختلف جداً.

الإسقاط التقمّصي والحُلول

ليس المُحيطُ "آخَرَ" بالنسبة لنا. إنه ليس قائمة من الأشياء التي نُصادفها. إنه، بالأحرى، جُزء من وجودنا. إنه موضوع وُجودنا وهويتنا. ولا يُمكننا أن نُوجَد، ولا نُوجَد، بمعزل عنه. فَعَبْر الإسقاط التقمّصي نتوصّل إلى معرفة مُحيطنا، ونفهم كيف نكون جُزءاً منه، وكيف يُكون جُزءاً منا. هذه هي الآلية الجَسَدية التي نتمكّن من المُساهمة بواسطتها في الطبيعة، ليس بوصفنا هُواةَ مشي، أو مُتسلّقي جبال، أو سبّاحين، وإنما بوصفنا جُزءاً من الطبيعة ذاتها، جُزءاً من كُلٍّ أوسع يشمل كُلّ شيء. وبذلك، فإنّ الروحية الواعية المُتجَسِّدة رُوحية بيئية.

تتطلّب الرُّوحية المُتجَسِّدة موقفاً جمالياً من العالَم؛ وهو موقف مركزي

بالنسبة للاعتناء بالذات، والاعتناء بالآخرين، والاعتناء بالعالَم ذاته. تتطلّب الروحية المُتجَسِّدة أن نفهم أنّ الطبيعة ليست غير حيّة وأقلّ مما هو بشري، وإنما هي حيّة وأكثر من بشرية. إنها تستدعي اللذة، والابتهاج، في اتصال جَسَدي بالتراب والهواء، بالبحر والسماء، بالنباتات والحيوانات -وتستدعي الاعتراف بأنها كُلّها أكثر من بشرية. إنّ الرُّوحية المُتجَسِّدة هي ممّا يُمكن أنْ تبلغه الكائنات البشرية. الرُّوحية المُتجَسِّدة أكثر من التجربة الرُّوحية. إنها علاقة أخلاقياتية بالعالم الفيزيائي (أبرام 1996، سبريتناك 1991، Spretnak 1997).

يُلاحَظ هذا الاتصال التقمّصي بما يتجاوز العالم البشري في العديد من التقاليد الدينية باعتباره اتصالاً ولقاء بالذات الإلهية في كُلّ الأشياء. في عالم اللاهوت، يُطلَق على ذلك اسمُ الحُلولية[1]. ويصفه ماركوسْ بُورْغْ كالتالي:

تُؤكّد النَّزعة الحُلولية بوصفها كيفية للتفكير في الله تعالِيَ الله والحُلول في الله. بالنسبة لمُعتنق النَّزعة الحُلولية، ليس الله كائناً موجوداً "هُناك في الخارج". وتُشير الجُذور الإغريقية لهذا اللفظ إلى معناه: "pan" تعني "كُلّ شيء"، و"en" تعني "في"، و"theos" تعني "الله". الله هو أكثر من كُلّ شيء (وبذلك فهو مُتعالٍ)، بل إنّ كُلّ شيء هو في الله (وبذلك فالله يَحلُّ في كُلّ شيء). بالنسبة للنَّزعة الحُلولية، يُوجد الله "هُنا"، وإن كان الله هو أيضاً أكثر من الوُجود "هُنا".

في التقليد الصوفي اليهودي، تنظر القبّالة (مات 1995، E, Matt 24) إلى الله بنفس الطريقة:

لا تقُل "هذا حجر وليس الله"، لا سمح الله! بل كُلّ الوُجود هو الله، والحجر شيء تنتشر فيه الذات الإلهية.

وهذه استعارة من استعارات الله، حيث يُعتبَر الإسقاط التقمّصي على أي شيء أو على أيّ أحد اتصالاً بالله.

هذه رُوحية مُتجَسِّدة تنبني على التقمّص مع كُلّ الأشياء. وتقع أوّليةُ التقمّص في مركز أخلاق الوالد المُعتني. هذا البُعد التقمّصي في التجربة الرُّوحية هو الذي

(1) أو الواحدية، وتعني أن الكونَ والله واحد. وهي مقابل: "panentheism". (المترجم).

يَصِل الروحي بالأخلاقي عبر الاعتناء-بمسؤولية العناية بمن/بما نتقمّصه. وبذلك فهو عبارة عن موقف أخلاقي ذي فعالية، ليس نحو الأفراد فَحَسْب، بل نحو المُجتمع والعالَم.

غير أنّ الاتصال التقمّصي بالعالَم ليس سوى بُعْدٍ من الأبعاد الرُّوحية التي يجعلها الجَسَدُ مُمكنةً. إنّ الجَسَد هو الذي يجعل التجربة الرُّوحية مُتقدة، ويُضفي عليها الرغبة العارمة، واللذة، والألم، والبهجة، والندامة. بدون كُلّ هذه الأشياء، الرُّوحيةُ لا طعم لها. في التقاليد الرُّوحية عبر العالَم، كان الجنس والفنّ والموسيقى والرقص وتذوّق الأكل، لآلاف السنين، من أشكال التجربة الرُّوحية، شأنها شأن المُمارسة الطقوسية، والتأمّل، والصلاة.

والآلية التي تصير بها الرُّوحية مُتقدة هي الاستعارة. يحتاج الله الذي يفوق الوصف إلى استعارة، لا لتخيّله فَحَسْب، بل للتقرّب منه، والتوسّل إليه، وتجنّبه، ومُجابهته، ومُقاومته، وحُبّه. عبر الاستعارة، تغدو قُوةُ، وعُنفوان، وشِدّة، ومغزى التجربة العادية ودلالتها، أساساً لرُوحانية مشبوبة. يصير الله، الذي لا يُوصف، حيوياً عبر الاستعارة: الكائن الأسمى. المُحرّك الأول. الخالق. القادر. المُتعالي. الأب. مَلكُ المُلك. الراعي. الخالق من طين. المُشرّع. الحكَم. الأم. المُحبّ. نافخ الحياة.

إنّ الأداة التي تجعلنا ننتقل داخل هذه الرُّوحانية المشبوبة هي الاستعارة. وآلية هذه الاستعارة هنا جَسَدية. إنها آلية عَصبية تُجنّد قُدراتنا من أجل الإدراك، والتحرّك، والإحساس، ومن أجل التصوُّر، خدمةً للتجربة الرُّوحية، وليس للفكر النظري والفَلْسَفي فَحَسْب.

* * * * *

لقد كان العلم المعرفي، علم الذِّهن والدماغ، مُثمراً إلى حدّ بعيد رغم تاريخه القصير زمنياً. لقد منحَنا طريقة تُمكنّنا من أن نعرف أنفسنا بشكل أفضل، وأن نرى كيف أنّ وُجودنا الفيزيائي -لحم، ودم، وأعصاب، وهرمونات، وخلايا، ونُقَط اشتباك عَصبي- مع كُلّ الأشياء التي نحتكّ بها يومياً في العالَم، هو ما يجعل منا ما نحن.

هذه هي الفَلْسَفة في الجَسَد.

ملحق

النظريَّة العَصبية
في الأُنْمُوذَج اللُّغوي



ثلاثة نماذج لتجسُّد الذِّهن واللُّغة

كيف تعمل الأدمغة بوصفها أذهاناً؟ تتكوّن أدمغتنا من شبكات عَصبية مُعقدة جدّاً وعالية البَنْيَنة. فكيف تُنتِج البنياتُ العَصبية الـمُعقدة والخاصة التي تتوفّر عليها الأدمغة البشرية كُلّ هذه التصوُّرات البشرية؟ أيُّ نوع من البنيات العَصبية يُخصّص بالضبط أيَّ نوع من التصوُّرات ولماذا؟ كيف تتعلّم الأنسِقة العَصبية في الأدمغة البشرية الأنواعَ الخاصة من التصوُّرات التي تتعلّمها، واللُّغة التي تُعبّر عن هذه التصوُّرات؟

هذه هي الأسئلة التي تمّ طرحُها داخلَ فريق البحث في النظريَّة العَصبية للُّغة (ن ع ل)، في المعهد الدولي لعلم الحاسوب ببيركلي، وهذا العمل الذي بدأ منذ نهاية الثمانينيات يشترك فيه جيروم فِلدْمانْ، وجورج لايكوف، وطلبتهما. وفي قلب هذا المجهود النَّمْذَجي، تقع فكرة فِلدْمانْ للـوَصْل المُبَنْيَن (ب2، 1982، 1985، 1988) التي يُمكن استخدامها في نَمْذَجة بنيات الدماغ العالية التخصيص. ويكمن المشروع المركزي للفريق في إيجاد نَماذج عَصبية للمعرفة المُتجَسِّدة، وخاصة اكتساب اللُّغة والفكر واستخدامهما وَفْقَ الوصف المُنجَز في اللِّسانيات المعرفية. وينتمي إلى الفريق كذلك لوكندرا شاستري Lokendra Shastri، الذي تُستخدَم نظريتُه حول الربط العَصبي في جُلّ أعمال النَّمْذَجة لدى الفريق (ب2، شاستري وأجاناغاد Ajjanagadde 1993، شاستري 1996). من هذا المنظور، يصير الـوَصْلُ المُبَنْيَن الرابطَ المركزي بين الفكر واللُّغة، من جِهة، وبين بنيات الدماغ العَصبية العالية التخصيص، من جهة أُخرى، بما أنه يستطيع أن يُنمذِجَ في الآن ذاته الحَوْسبةَ العَصبية وأشكالَ الحَوْسبة التي تتطلّبها اللُّغة والفكر.

يرمي البحث الذي يُنجزه الفريق إلى التوصّل إلى النَّمْذَجة العَصبية للمهامّ التي يتطلّبها تعلُّمُ واستعمال التصوُّرات واللُّغة عند البشر. ويُمكننا أن نكتشف،

في إطار هذا المشروع العلمي، بدِقّة عالية كيف تستطيع البنيات العَصبية الخاصة التي نعثر عليها في الدماغ أنْ تتعلّم الأنواع الخاصة من التصوُّرات التي تُعَدّ مركزية في اللُّغة البشرية.

إنّ العمل الذي يقوم به هذا النوع من النَّمْذَجة العَصبية أنه يجعلنا نفهم كيف تستطيع شبكةٌ عَصبية تقوم بحَوْسبة عَصبية أنْ تُنجِز مُهمةً من هذا القَبيل، وليس أين تُنجَز هذه المُهمة في الدماغ. إنّ سؤال "الأين" هو سؤال البحث الرئيسي بالنسبة للعلم العَصبي؛ أما سؤال "الكيف" فيتطلّب بحثاً في النَّمْذَجة العَصبية. وكِلا السؤالين ينبغي أن يُطرحا في النهاية، وينبغي أن يتناغم جواباهما.

ولكي نفصل بين السؤالين ونطرحهما بشكل دقيق، بنى مشروعُ النَّمْذَجة العَصبية بالمعهد الدولي لعلم الحاسوب أُنموذجَ البحث التالي:

أُنموذج البحث ن ع ل

بما أنّ هُناك فَجْوةً هائلة بين بنيات الدماغ الفيزيائية ومُستوى التصوُّرات واللُّغة عند البشر، فإنّ فريق ن ع ل طوَّر أُنْمُوذَجاً لرَدْم هذه الهُوة وتجسيرها نهائياً من خلال مجموعة صغيرة من الخُطوات الدقيقة، مُستخدِما البحثَ في المنهجيات المعمول بها داخل العلم المعرفي. ويكمن عملُ هذا الأُنْمُوذَج في إيجاد منهجية مُوحَّدة تشمل العلم المعرفي بِرُمّته.

ويأتي أُنْمُوذَج ن ع ل في جُزءين. أولاً، هُناك أُنْمُوذَج عام مُشترك بشكل واسع عملياً في كُلّ العلم المعرفي المُعاصر، ونجد فيه وصفاً للمعرفة ذات المُستوى العالي في أعلى مُستوى، ووصفاً للبيولوجيا العَصبية الواردة في المُستوى الأدنى، ومُستوى وسيطاً للحَوْسبة العَصبية يربط بين هذين المُستويين. وتكمن مُهمة المُستوى العَصبي الحَوسبي في أنه (1) يُنَمذِج ما يُنجزه النَّسَقُ العَصبي الموصوف في المُستوى العَصبي البيولوجي، وفي أنه (2) انطلاقاً من نَمْذَجة النَّسَق العَصبي، يُظْهِر عبر مناهج الحَوسبة العَصبية كيف يتمّ بلوغ الآثار المعرفية في المُستوى الأعلى بواسطة البيولوجيا العَصبية في المُستوى الأدنى.

الأنْمُوذَج المشترك

المُستوى الأعلى: معرفي

المُستوى الوسيط: عَصبي حاسوبي

المُستوى الأدنى: عَصبي بيولوجي

ويُعتبَر الانتقال مباشَرةً من المُستوى المعرفي إلى المُستوى العَصبي البيولوجي خُطوة عملاقة. وتكمن استراتيجية فريق ن ع ل ببيركلي في تفكيك هذه الخُطوة العملاقة للحَوسبة العَصبية إلى ثلاثة مُستويات بحيث تصير المُهمة طيِّعة. والنتيجة التي نحصل عليها عبارة عن أنْمُوذَج بخمسة مُستويات، ويشتغل عليه فِلدْمان وطالباه دَفيدْ بَايْلِي وسْرِينِي نَارايانَانْ:

أنْمُوذَج ن ع ل

المُستوى 1: العلم المعرفي واللِّسانيات المعرفية

المُستوى 2: نَماذج حاسوبية تواضُعية مُختزَلة عَصبياً

المُستوى 3: نَماذج وَصْلية مُبَنْيَنة

المُستوى 4: علم الخلايا العَصبية الحاسوبي

المُستوى 5: علم الخلايا العَصبية

لِننظُرْ، مثلاً، إلى الرابط بين المُستوى 4 والمُستوى 5. يُنمذج علمُ الخلايا العَصبية الحاسوبي الدماغَ وكأنه "مجموعة دارات كهربائية"، إذ تُعتبر المحوارات (axons) والمُتشجرات (dendrites) "وَصْلات"، ويُعتبَر التنشيطُ والكَبْحُ القِيَمتين الرقميتين الإيجابية والسلبية. وتُتصوَّر أجسامُ الخلايا العَصبية "وَحَدات" بإمكانها أنْ تقوم بحَوْسبات رقمية قاعدية (الجمع، الضرب، إلخ). ويُنظر إلى نُقَط الاشتباك العَصبي بوصفها نُقَط اتصال بين الوصْلات والوحدات. ويُنشِئ الفعلُ الكيميائي في نُقَط الاشتباك العَصبي "ثِقْلَ اشتباكٍ عَصبي"-أي عاملاً مُضاعِفاً ومُكثِّراً. ويُنمَذَج التعلُّمُ بوصفه تغيّراً في "أثقال الاشتباك العَصبي". ويُنمَذَج "القدحُ" (أو "الإشعال") العَصبي من خلال "عتَبة"، وهي

عبارة عن عدد يشير إلى الشحنة التي تحتاج إليها "الوحدة العَصبية" لتنقدح. والحَوْسبات كلها رقمية.

بما أنّ الدارات الكهربائية في الدماغ مُعقدة بشكل كبير، تسعى النَّماذِج الوصْلية المُبَنْيَنة إلى تمثيل مُبسَّط لهذه الدارات الكهربائية، حيث تُنفَّذ الحُبات المُكافئة بدارات كهربائية عَصبية ذات تعقيد أدنى. وعليه، فإنّ الرابط بين المُستوى 3 والمُستوى 4 إنما هو رابط للتبسيط: الدارات الكهربائية المُبَنْيَنة بشكل أدنى والتي تقوم بنفس العمل الذي تقوم به النَّماذِج الفعلية لـ "الدارات الكهربائية للذِّهن".

أحياناً، يُمكن للعلاقة بين مُستوى التحليل في العلم المعرفي واللِّسانيات المعرفية وبين مُستوى الوصل المُبَنْيَن أنْ تُعطى مُباشرة، كما نجد في نَمُوذَج ريجيير الذي سنعرضه أسفله، حيث يُمكن القفز على المُستوى 2 بما أنه ليس ضرورياً.

ولكن، حتى النَّماذِج العَصبية الأبسط التي تُنفِّذ مهمة مُعقدة يُمكن أنْ تكون جِدّ مُعقدة بحيث يتمّ اللجوء إلى مُستوى تمثيلي وسيط في إنجاز النَّمْذَجة. في أُنْمُوذَج ن ع ل، يتمّ البحث في الأنسِقة الحاسوبية التواضُعية من علم الحاسوب باعتبار أنّ لها الخصائص الأساسية للأنسِقة العَصبية: العمل المُوازي، التحكّم المُوزَّع (بدون ساعة داخلية أو مُراقِب مُتمركِز)، القُدرة على ردّ الفعل السريع والفعّال في تغيير السِّياقات، تبعية الموارد، وهلُمَّ جَرّاً. وتتوفّر شبكات بِتْري المعدَّلة Modified Petri، مثلاً، على هذه الخصائص. وتُستخدم هذه الآليات الحاسوبية التواضُعية فقط عندما يُعرَف كيف يتمّ نسخُها مُباشرة في نَماذج عَصبية وصلية مُبَنْيَنة، ومن المألوف بالنسبة للأشكال الجديدة من النَّماذِج التواضُعية أنْ تكون مَبنية وفق هذه النهج. وعليه، وَحْدَها النَّماذِجُ الحاسوبية القابلة لأن تُختزَل عَصبياً تُستخدَم في النَّمْذَجة. والقليل جداً من الأنسِقة الحاسوبية التواضُعية يستجيب لكُلّ الشروط.

الدائرة من المُستوى 5 رُجوعاً إلى المُستوى 1 يُغْلِقُها البحثُ في العلم العَصبي، الذي يأتي ببراهين مُباشرة تربط العلم المعرفي واللِّسانيات بالذِّهن الفعلي. الروابط من المُستويات 1 إلى 2 إلى 3 إلى 4 إلى 5 تخُصُّ الحَوْسبةَ.

إنها محاولات للإجابة عن سؤال "الكيف": كي تستطيع شبكات الخلايا العصبية أنْ تُخصّص، عبر الحَوْسبة العَصبية، الفكرَ واللُّغة. الرابط المُباشر من المُستوى 1 إلى المُستوى 5 محاولةٌ للإجابة عن سؤال "الأين": أين تتمّ الحَوْسبات في الذِّهن؟

ليس مُستوى الحَوْسبات التواضُعية وارداً أنطولوجياً. إنه موجود للمُلاءمة فَحَسْب، ولتيسير عمل النَّمْذَجة العَصبية. إن الحَوسبات العَصبية المُسنَدة إلى الذِّهن تُخصَّص في المُستوى 3، وهو مُستوى وَصْلي مُبَنْيَن. وهذه الحَوْسبات تتساوى مع الحَوْسبات العَصبية التي تُنفّذها دارات الذِّهن الأعقد في المُستوى 4، التي تُنمذِج بصُورة أكثر مُباشَرة تفاصيل الذِّهن الفيزيائي.

ثلاثة نَماذج

إنّ الشبكات العَصبية الحقيقية في الدماغ، بطبيعتها، تقوم بأشياء مُعيّنة. والهدف من النَّمْذَجة العَصبية هو أن نكتشف كيف تتمكّن من القيام بما تقوم به. هذا يعني أنّ البحث في النَّمْذَجة العَصبية هو دراسة المهامّ التي تقع على كاهل الأنسِقة العَصبية.

باشَرَ فريق ن ع ل ثلاث مهامّ نَمْذَجة عصبية كبرى:

1 - مهمة تعلّم العلاقات الفضائية.

2 - مهمة تعلّم أفعال حركة اليد.

3 - مهمة التحكّم الحَركي والتفكير الجِهي المُجرّد.

في كُلّ حالة من هذه الحالات، أظهرنا أنّ البنيات العَصبية التي تُنمذِج جوانب من الأنسِقة الإدراكية والحَركية بإمكانها أنْ تأخذ على عاتقها المُهمة المَعنية بالنسبة للتصوّرات، وأنّ هذه النَّماذِج الإدراكية والحَركية لا بُدّ منها لإنجاز المُهمة. في كُلّ حالة من هذه الحالات، أُنجزَت النَّمْذَجةُ بتفصيل وتدقيق كافيين للبَرهنة على هذه المسألة.

ولأخذ فكرة عما توصّلت إليه هذه التجارب الـمُنَمذِجة، نعرض أسفله مُلخصاً لكُلّ مُهمة.

مهمة تعلّم العلاقات الفضائية

تُقدَّم بعض أنواع الأشكال البسيطة (مُربّعات، دوائر، مُثلّثات) في علاقات فضائية مُتنوّعة، مُستقرة ومُتحرّكة (في، على، عبْرَ، فوقَ، وما شابهها) على نَمُوذَج حاسوبي لشبكية العين (n x m pixels). يتمّ اختيار أحد الأشكال باعتباره مَعْلَماً (landmark) ويُختار الآخر بوصفه عُنصراً عابِراً (trajector) (مثلاً، إذا كانت الدائرة تحت المُربّع، فإن المُربّع مَعْلَم والدائرة عابر).

يُعطي مُتكلّمون سليقيون لِلُغات مُختلفة (مثل الروسية، البنغالية، الصينية، الإنكليزية) اللفظَ الفضائي الذي يصف هذه العلاقة (وهو "تحت" في المشهد الذي تكون فيه الدائرة تحت المُربّع). كل هذا يُشكّل الخَرجَ نحو نَمُوذَج عَصبي حاسوبي. والهدف من النَّمُوذَج تعلّم نَسق العلاقات الفضائية بحيث تُمكِّنُ النَّسَق العَصبي من أن يُعطي الأسماء الصحيحة بالنسبة للبنيات الفضائية الجديدة المُقدَّمة على شاشة الحاسوب. ويكمن جُزء من هذا التحدّي في أنه يُبيّن لنا كيف يحصل التعلّم بدون دليل سلبي، أي بدون أن يُقال لنا ما الإجابات الخاطئة.

هذه المُهمة أنجزها تيري ريجيير Terry Regier في أُطروحته، ونُشِرَت النتائج التي توصّل إليها في كتاب **الإمكانات الدلالية عند البشر** "The Human Semantic Potential" (ب2، ريجيير 1996). لقد قارب ريجيير هذه المهمة مُبتدئاً بالنتائج القاعدية الموصوفة أعلاه والمُتعلّقة بالعلاقات الفضائية في حقل اللِّسانيات المعرفية.

نَمُوذَج ريجيير

جرّب ريجيير أولاً النَّماذِج الوَصْلية المعيار ذات السَّيرُورة المُوزَّعة المُوازية التي تتكوّن بنيتها العَصبية الدالّة من مَفْصَل دَخل من الخلايا العَصبية الموصولة كلياً، ومن مَفْصَل خَرْج، ومن " مَفْصَل خفيّ" واحد أو أكثر فيما بينهما مُوجَّه من خلال الترابُط. وتُعلِّم شبكاتُ السَّيرُورة المُوزَّعة المُوازية (= س م م) عبر ترابُطات إحصائية. لم يتمكّن ريجيير من الحصول على نَماذج س م م خالصة لتعلُّم علاقات فضائية استقرارية مثل "في" أو "فوق". فمثل هذه النَّماذِج يبدو أنها مُقيّدة تقنياً مما يجعل من المستحيل تعلّم هذه المهامّ.

بعد هذا طرح ريجيير السؤال: هل يُمكن أن يقوم نَمُوذَجٌ هجينٌ بهذا العمل؟ يتكوّن النَّمُوذَج الهجين من جُزءين: (1) نَمُوذَج وَصلي مُبَنْيَن ببنيات عَصبية خاصة من قَبيل تلك التي نعثُر عليها في النَّسَق البصري للدماغ. ويكمُن عملُها في تعلّم السِّمات الفضائية (مثل التضمّن والاحتواء، والاتصال، والاستعلاء..) الواردة لتخصيص بنية العلاقات الفضائية ولوضع تمايُزات دُنيا فيما بينها. (2) نموذج وَصلي س م م للتعلّم عبر انتشار رجعي. انطلاقاً من السِّمات المُحوسَبة بواسطة (1)، يكمُن عمل هذا النَّمُوذَج في تعلّم كيفية ترابُط هذه السِّمات في الوحدات المُعجمية.

وجد ريجيير أنّ الجُزء المُبَنْيَن من النَّمُوذَج الهجين بإمكانه أن ينتقي السِّمات الواردة، في حين أنّ الجُزء الارتباطي س م م في النَّمُوذَج يستطيع أن يتعلّم كيف تنضمّ هذه السِّمات إلى بعضها في ألفاظ خاصة. هذا النَّمُوذَج الهجين بإمكانه أن يُمثّل بنيةَ عددٍ دالٍّ من تصوُّرات العلاقات الفضائية بالنسبة لعدد واسع من اللُّغات، وأن يتعلّم كذلك الألفاظ التي تُقابل هذه التصوُّرات في اللُّغات التي خضعت للاختبار.

وفي الواقع، فإنّ نَمُوذَج ريجيير استطاع أن يتعلّم بدون دليل سلبي. وينبغي تدريب النَّماذِج الوَصلية س م م التواضُعية على الأمثلة الإيجابية التي تُتعلّم، في مَقْوَلة ما، وعلى الأمثلة السلبية التي لا تُطابق المَقُولات. ولكن الكائنات البشرية تتعلّم بدون أمثلة سلبية. إنّ نَمُوذَج ريجيير للتعلّم ضاعَف الجهد البشري، وهو أول نَمُوذَج يقوم بذلك. إن دِقّته التي لا تعتمد على أدلّة سلبية دِقّة عالية بشكل استثنائي (بمدى يصل 0,999 في أغلب الأوقات). وفوق ذلك، فهذا النَّمُوذَج يُقلّل بشكل مضبوط من آثار الأنماط النَّمُوذَجية (الدرجات التي تُلائمها العلاقات الفضائية) دون تدريبه على الأنماط النَّمُوذَجية.

ما سمح للنَّسق أن يتعلّم ويُمثّل العلاقات الفضائية هو نَمذجتُه للبنيات العَصبية من النوع الذي نجده في النَّسَق البصري في الدماغ. ونَمُوذَج ريجيير بكامله استخدم نَماذج البنيات العَصبية التالية:

- خرائط طُوبوغرافية للحقل البصري: طبقة خلايا في القشرة البصرية مُنظَّمة بشكل يجعل الخلايا القريبة من بعضها في الطبقة تستجيب

للمُحفِّزات القريبة من بعضها في الشبكية. هذه الخرائط تُحافظ على القُرب: قُرب المُحفِّزات في الدخل يُفضي إلى قُرب تفعيل الخلية في الخَرج.

- خلايا مُتقبّلة للتقابُل مركز-محيط: تستجيب بعضُ الخلايا بشكل أقصى عندما تأخذ خروج نوع مُعين من مجال مركزي ومن نوع آخر من مجال محيط؛ مثلاً، مركز أخضر ومحيط أحمر.
- تنظيم الدخول العَصبي: هندسة تسمح للخلية أ بأن تنقدح إذا حصلتْ على تفعيل من الخلية ب، ولكن فقط لو حصلت أيضاً على تفعيل من الخلية ج.
- مَلْء ما هو شاغر: هندسة تُتيح تدفّق التفعيل في خريطة من الخارج إلى الداخل، وهي معروفة في عمل راماشاندران وغريغوري Ramachandran and Gregory (ب1، 1991).

(من أجل الاطلاع على التفاصيل التامة للكيفية التي يستخدم بها ريجيير النتائج العلمية المُتوّصل إليها في علم الخلايا العَصبية، وعلم النفس الإدراكي، والفيزياء النفسية، انظر ريجيير ب 2، 1996).

إنّ مفتاح الوصول إلى ما أتاح لنَمُوذَج ريجيير أن يكون نَمُوذَجاً صالحاً هو الفكرة التالية. مثلما أشرنا آنفاً، أظهر لِنْ تالْمي Len Talmy (أ8، 1983) أنّ بعض تصوُّرات العلاقات الفضائية الأوّلية طُوبولوجية في طبيعتها. مثلاً، تظلّ خُطاطة الوِعاء وِعاءً مُهماً أثرنا على حدوده، وكيفما كان، صغيراً أم كبيراً. نَـمْذَجَ ريجيير العلاقاتِ الفضائية الطُّوبولوجية مُستخدماً ثلاثة أنواع من البنيات التي تشتغل معاً: (1) خرائط طُوبوغرافية للحقل البصري، وتظهر في أنسِقتنا البصرية؛ و(2) حُقول مُتقبّلة للتقابُل مركز-محيط؛ و(3) آلية لِـمَلْءِ ما هو شاغر، من النوع الذي توصّل إليه راماشاندران وغريغوريي (ب1، 1991). لاحظ تالمي أيضاً أنّ بعض بدائيات العلاقات الفضائية اتجاهية بطبيعتها، كالأمام، والخَلْف، مثلاً، أو الفوق والتحت. وقد حَدس ريجيير أنّ البدائيات الفضائية الاتجاهية يُمكن نمذجتُها من خلال خلايا حساسة للاتجاه. وقد سمحَت الحُدوس لريجيير

بأن يبني نَمُوذَجاً ينسحب على عدد محدود، ولكن هام، من الحالات (بُعدان، وليس ثلاثة؛ دون قوى مُحرّكة).

لـلحدود الموضوعة على النتائج التي توصّل إليها ريجيير أهمية، ولذلك ينبغي تذكّرها. لقد أخذ نَماذج من أجزاء من النَّسَق الإدراكي لتخصيص العلاقات الفضائية. ولكن ليس هُناك سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن الدماغ يقوم بها بتلك الطريقة بالضبط المُشار إليها في نَمُوذَجه. وفي الواقع، هناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأنه لا يقوم بذلك. لقد بيّن أن هذه العُدّة العَصبية للنَّسق البصري بإمكانها أنْ تُخصّص تصوُّرات العلاقات الفضائية الأولية بشكل جيّد يجعل الحالات الجديدة قابلة للتعلّم بالنسبة لعدد كبير من الحالات في لُغات مُتباينة. ليس هذا عملاً جبّاراً بأية حال، ولكنه مُوحٍ.

يمنحنا نَمُوذَجُ ريجيير لمحة أُولى لبنيات الدماغ وكيف تستطيع، مع قُدراتنا الجَسَدية المُرتبطة بالإدراك والحركة، أنْ تخلُق التصوُّرات وأشكال التفكير. إنه نوع من الدليل على الوجود. في النَّمُوذَج، تُخلَق المَقُولات اللُّغوية والتصوُّرية باستخدام عُدَّة إدراكية من النَّسَق البصري، واللُّغة تُتعلَّم بشكل مضبوط لهذه التصوُّرات. تُوحي نتائجُ ريجيير أنّ التمييز المُطلق في المَلَكات النفسية بين الإدراكي والتصوُّري تمييز خادع. في نَمُوذَج ريجيير، المَقُولات اللغوية والتصوُّرية التي تتعلّق بالفضاء تُخلَق باستخدام الآليات العَصبية المقبولة للإدراك الفضائي.

واللفظ "تُـخْلَقُ" بالغ الأهمية هُنا. إنّ المَقُولات التصوُّرية للعلاقات الفضائية تُخلَق باعتبارها نتيجة لبنية أذهاننا إضافة إلى تجربتنا مع أجسادنا وكيف تشتغل في الفضاء، وكيف تُسمّى الأشياء في لُغتنا. إنّ المَقُولات التصوُّرية للعلاقات الفضائية ليست "أشياء" تُوجد في العالَم في استقلال عن الكائنات الحيّة وهي بالصُّدفة مُمثّلة في الأدمغة البشرية. إن المَقُولات التصوُّرية تُوجَد بسبب الأجساد والأدمغة والتجارب الفضائية التي نتوفّر عليها.

نتائج ريجيير محدودة ومُقيّدة، ولكنّ فكرة أنّ الآليات الإدراكية بإمكانها أنْ تقوم بوظائف تصوُّرية، فِكرةٌ مُوحية. لِننظُرْ إلى ما يُسمّى الاستعمالات المُجرّدة للألفاظ الدالّة على العلاقات الفضائية، كما في قولنا "أنا في ورطة"، أو "الأثمنة اتجهت إلى الأعلى"، أو "خرج عن طَوْره". كما رأينا (في الفصلين 4

و5)، هذه الاستعمالات غير الفضائية لتصوّرات العلاقات الفضائية تُسنَد إليها معانيها غير الفضائية نَسَقياً من خلال استعارات تصوُّرية تُحافظ على منطقها الفضائي. الفكرة الأساس هنا أنه حتى الاستعمالات الاستعارية غير الفضائية للتصوّرات الفضائية في التفكير تستخدم نفسَ آليات الاستنتاج الإدراكي كما تُستخدَم في التصوُّرات الفضائية.

في حالات كهاتِه، ليس تمحُّلاً أن نفترض أنّ الآلية العَصبية التي تُتيح ذلك شبيهة بتلك الآلية المُستخدَمة في الحلم، حيث نستخدم النَّسَق البصري لأدمغتنا من أجل "رُؤية" صُور مُرتكزة على دَخلٍ لا يأتي من شبكياتنا. وبصُورة مُشابهة، فالآليات الإدراكية، التي أعفاها الكبحُ العَصبي من وظائفها الإدراكية الخالصة، قد تُستخدَم لإنجاز التفكير المُجرّد.

هكذا نقف ثانية على أهمية فكرة الواقعية المُتجَسِّدة. تنشأ تصوُّرات العلاقات الفضائية من أجسادنا وأدمغتنا معاً مع الدَّخل البصري، وليست هذه التصوُّراتُ كِياناتٍ موجودة موضوعياً في الفضاء. ولكننا نشأنا بحيث نستطيع أن نستخدمها لفرض بنية تصوُّرية على العالَم تُتيح لنا أن نشتغل بشكل جيّد في هذا الفضاء الذي نعيش فيه. عندما نرى نَـحْلاً في الحديقة، لا يُوجد في هذا الوضع وِعاءٌ يحتوي النحلَ. ولكن الوِعاء الذِّهني الذي نفرضه على الحديقة يسمح لنا أن نسير في الفضاء الذي "يحتوي" النحل. تسمح لنا الواقعية المُجسَّدة لنَسقنا التصوُّري أن نعمل جيّداً، يوماً بيوم. نُسلِّم بعلاقاتنا الفضائية لأنها قائمة بالنسبة لنا. غير أنه من الخطأ أن نعتقد أنها ليست سوى سِمات موضوعية للعالَم الخارجي. على عكس ذلك، إننا نُوظّف ما يمنحنا إياه دماغُنا، وخاصة نَسقنا البصري.

تصوّرات الحركة الجَسَدية

هل تَندرج الحركة الجَسَدية والتحكّم الحَركي في تحديد التصوُّرات؟ بما أنّ لدينا تصوُّرات للحركات الجَسَدية، سيكون من الغريب الشنيع ألّا تَندرج إمكانات الحركات الجَسَدية في إمكانات تصوُّرات الحركة الجَسَدية في لُغات العالَم.

لِننظُرْ للحظة إلى بعض الأفعال المُستخدمة للدلالة على حركة اليد:

حمل، التقط، أمسك، قبض، خطف، انتزع، نتف، استحوذ، استولى، بسط، مدّ، عرض، وضع، تمسّك، تشبّث، خلع، نتر، نزع، جذب، جرّ، سحب، دفع، قلع، شدّ، أطلق، أعتق، زرع، رفع، مسّ، وكز، ضرب، نفض، سَلَّ، دسّ، نقر، قذف، خفض، أنزل، أسدل، خرم، ثقب، نخس، لكز، ضغط، صفع، لطم، دق، طرق، قرع، أدار، لفّ، قلب، نَقَفَ، لوى، هزّ، رج، صافح، فرك، حكّ، دلك، رطم، فتل، جدل، قرص، كبس، برم، غزل، نسج، حيّا، حزم، ربّت، لوّح، أشار، خبط، مسّد،... والكثير منها.

على النَّسَق التصوُّري [للعربية]* أن يكون قادراً على إقامة كل الفروق والتمايزات التصوُّرية الموجودة بين هذه الأفعال.

ولكن، هذه ليست سوى لُغة من اللُّغات وحسب. تصنع لغات أُخرى تمايُزات لا تصنعها هذه اللُّغة. وعِلاوة على ذلك، كُلّ لُغة تتوفّر على قائمتها الفريدة من الثغرات اللُّغوية التي تعكس الاختلافات والتبايُنات التصوُّرية في التصوُّرات التي تُسمّيها اللُّغة. وهذه بعض الأمثلة:

في لُغة التاميل، يُوافق "thallu" و"ilu" اللفظين "دفَع" و"جرّ"، إلا أنهما يُفيدان حركة فُجائية، وهي تُقابل في معناها حركة قُوة سَلِسة مُستمرة. ولا نحصل على القراءة الثانية إلا بإضافة لاحقة صرفية دالّة على الاتجاه، ولكن لا مجال للإشارة إلى الدَّفع أو الجَرّ السَّلِسَين في اتجاه اعتباطي.

في الفارسية، يُحيل الفعل "zadan" على عدد كبير من أشكال مُعالجة الأشياء التي تتطلّب حركات سريعة. النمط النَّمُوذَجي للفعل "zadan" هو فعل الضرب، وإن كان يعني أيضاً النَّزع أو الخطف (ghaap zadan) أو مُداعبة أوتار قيثارة أو آلة موسيقية أُخرى.

(*) قمتُ بترجمة المُعطيات الإنكليزية إلى اللُّغة العربية، لذلك أقدمتُ على حذف عبارة "الإنكليزية" ووضعت مكانها بين معقوفين عبارة "العربية". ذلك أن مُعطيات اللُّغة الإنكليزية تُماثل، من حيث موضوع التحليل، مُعطيات اللُّغة العربية. وهكذا غدا تحليل لايكوف وجونسون المُنصبُّ أصلاً على معطيات الإنكليزية مُنصباً، بفعل الترجمة، على مُعطيات العربية أيضاً. وفي هذا دليل إضافي على التحليل الذي يسعى المُؤلفان إلى البرهنة عليه من خلال هذه المُعطيات. [المترجم]

في اللُّغة الكانطونية [جنوب الصين]، يُغطّي "/mit" كلاً من "قَرَص" و"شدَّ". ويُفيد الإمساك القوي باعتماد أصبعين، وهو أيضاً مقبول للإشارة إلى شدّ كِيانات أكبر عندما تُستخدَم القبضتان معاً.

وما ينبغي أن يكون واضحاً أنّ الجَسَد قد يُدرِجُ، وبذلك يُساعد على تحديد، المدى التصوُّري الذي يُغطّيه كُلّ فعل في كُلّ لُغة.

مُهمة التعلّم بالنسبة لأفعال حركة اليد

المهمة هي خلق نَمُوذَج حاسوبي لشبكة عَصبية، نَمُوذَجٍ يستطيع أن يتعلّم الأفعال المُستعمَلة للتعبير عن حركة اليد في لُغة من اللُّغات. إذا كان لدينا عمل من الأعمال التي تقوم بها اليد، على الشبكة أنْ تتمكّن من بِناء تصوُّر هذا العمل بصُورة صحيحة بحيث تُسمّيه بشكل صحيح. إضافة إلى هذا، إذا انطلقنا من اسم هذا العمل، على الشبكة أنْ تُعطي التعليمات الصائبة لذراع آلي بحيث يُنجز الذراعُ الفعلَ بشكل صحيح.

هذه المهمة قام بها ديفيد بايلي في أُطروحته ببيركلي (ب2، بايلي 1997). في البداية، كان بايلي في حاجة إلى نَمُوذَج جَسَد مُحوْسَب، له العضلات والمفاصل المطلوبة. ولحُسن الحظ، وجد هذا الجَسَد: جاك Jack [الإنسان الآلي]، بجامعة بنسلفانيا. وللقيام بحركات الذراع بصورة صحيحة، كان ينبغي التسليم بمجموعة من التداوبات (synergies) الحَركية، التي أُخِذَت من الأدبيات المُتعلّقة بالتحكّم في الحركة. والتداوبات أعمال حَركية مُكتفية ذاتياً من مُستوى مُنخفض، مثل إدارة المعصم، أو شدّ القبضة، أو إطلاق القبضة، أو مَدّ السبّابة. وإضافة إلى هذا، كان بايلي يحتاج إلى آلية لتنفيذ الخُطاطات الحَركية التي تُنسّق ما بين كُلّ التداوبات في المُتوالية المُلائمة في الزّمن الواقعي وتستطيع أنْ تتكيّف مع الظروف الموجودة في العالَم.

أنجز بايلي ذلك، وهو يعمل مع سْرِينِي نَارايانَانْ، مُستخدماً صيغةً مكيَّفةً من شبكات بِتْري (Petri nets)، وهي آلية حاسوبية معروفة في علم الحاسوب. وللحصول على نَمُوذَج عَصبي، بيّن بايلي ونارايانان كيف تُنسَخ شبكات بِتْري في شبكة وَصْلية مُبَنْيَنة.

نَسخ الحاسوبي في الوضلي

شبكة بِتْري المُعدَّلة آليةٌ حاسوبية مُبَنْيَنة كالتالي:

- ثَمّة "تحوُّلات" "تقوم بأشياء" في الزَّمن الواقعي، أي أنّها تُفعِّل سَيرُورات أُخرى في مُتوالية مُلائمة مع تعاوُن بين السَّيرُورات.
- قبل وبعد كُلّ تحوُّل هناك "موقع"، وهو حالة جُزء من النَّسَق.
- تظهر التحوّلات فقط إذا كانت لها "موارد" كافية. وتُسمّى الوحدة من الموارد "وروداً" ("token"). ويتطلّب كُلُّ تحوُّل عدداً من الورودات لكي "ينقدح". وهذا العدد يُسمّى "عَتبة".
- وبذلك، فقدْح التحوُّلات لا تتحكّم فيه ساعةٌ تَضبط التوقيتَ أو مُراقِبٌ يتحكّم مركزياً. التحوّل ينقدح كُلّما توفّرت له الموارد المُلائمة، أي كُلّما كان ما يكفي من وُرودات "المورد" موجوداً في "المواقع" قبل التحوّل.
- يَـنْقُلُ قدْحُ التحوّلِ عدداً من الوُروداتِ (يُسمّى هذا العدد "ثقل1") من المواقع قبل الانتقال ويضع عدداً مُعيّناً (يُسمّى "ثقل2") من الوُرودات في المواقع بعد الانتقال.
- يتطلّب قدحُ التحوّل مُدةً مُعيّنة من الزَّمن. ويُسمّى ذلك "التأجيل" أو "التأخير".
- في شبكة بِتْري مُعدَّلة، يُمكن لعدد من الوُرودات في موقع مُعيّن لمُدّة طويلة أن "يسقط"، أي أنه يُمكن أن يقع تقليل لعدد من الوُرودات في موقع ما إذا ظلّت هُناك مُدّة طويلة.
- الثقل1، الثقل العَتبة، يُمكن أن ينخفض مع الزَّمن.
- قد تتفرّع التحوّلاتُ من موقع مُعيّن وتـتجمّع في موقع من مواقع أخرى مُتنوّعة، مُستنفدة للموارد ومُنتجة لها إثر تقدّمها.
- تَأخُذ الدَّخلَ من شبكات أُخرى وتُعطيها الخَرْجَ.
- لأن التحوّلات تنقدح كُلّما كان لها ما يكفي من الوُرودات في موقع الدَخل، فإنّ شبكات بِتْري لا تتبع زَمناً مُعيّناً -عِوَض الانقداح في زَمن

مُعيّن، تنقدح كُلما أُشبِعَت حاجاتُها. وبذلك فهي مُراقَبة محلياً.

وبذلك، فإنّ شبكة بِتْري لها تفرّعات وتقاطُعات مُمكنة في "موقع". والسَّيرُورة هي "انقداح" التحوّلات التي "تبدأ" في موقع مُعيّن و"تنتقل" إلى موقع آخر، مُستنفدة الموارد ومُنتجة موارد أُخرى كُلّما حصلت السَّيرُورة. وباستطاعة كُلّ شبكة بِتْري أنْ تأخذ دَخْلاً من شبكات أُخرى وتُعطيها خَرجاً.

إنّ شبكات بِتْري من النوع المُستخدَم في ن ع ل يُمكن أنْ تُنسَخ في نَماذج وَصْلية مُبَنْيَنة. وهذه هي التوافُقات المُستعملة لتوجيه النَّسْخ. بواسطة هذا النَّسْخ يُمكن للآلية الحاسوبية المفهومة جيداً أنْ تُحوَّل إلى نَموذَج عَصبي.

تحويل شبكات بِتْري إلى نَماذج وَصْلية مُبَنْيَنة

تحوّلات	←	تجمعّات صغيرة من الخلايا العَصبية
مواقع	←	نُقَط الاشتباك العَصبي
حساب الوُرود	←	مُستوى التفعيل
الثقل 1	←	العَتبة
الثقل 2	←	ثقل اشتباك عَصبي (ربح)
سقوط الوُرود	←	تفعيل السقوط
التغيّر في الثقل	←	تغيّر في العَتبة

تُنمذِج شبكات بِتْري مظهراً واحداً من السُّلوك العَصبي، وهو أنسِقة التحكّم العَصبي التي تعمل في الزّمن الواقعي. وتُسمّى هذه الأنسِقة خُطاطات التنفيذ. ولنَمْذَجة تعلّم أفعال حركة اليد، نحتاج إلى أكثر من شبكات بِتْري. وقد استخدم بايلي آليتين حاسوبيتين أُخريين: (1) بنيات إسناد القِيمة لنَمْذَجة العلاقة بين الوسائط (parameters) وقِيَمها بالنسبة للتداوبات الحَركية ذات المُستوى الأدنى، وبالنسبة لبنية السِّمات في الأفعال؛ و(2) نَموذَج ستيف أوموهوندرو Steve Omohundro لدَمج الخوارزم (merging algorithm) (ب2، 1991) لنَمْذَجة تسهيل التعلّم الوَصْلي في المُستوى الحاسوبي. هاتان الأداتان الحاسوبيتان التواضُعيتان، المأخوذتان معاً مع شبكات بِتْري، تدعمان المُهمة بكاملها في

المُستوى الحاسوبي. وبعد ذلك يُمكن نسخُهما في المُستوى الوَصْلي المُبَنْيَن، حيث كُلّ المهامّ الحاسوبية تُنجزها بنية عَصبية مُعقّدة واحدة. وبمُوجب هذه النُّسوخ من المُستوى الحاسوبي إلى المُستوى العَصبي، يُمكن فَهْم الوظائف الحاسوبية الدقيقة التي تقوم بها الشبكة في المُستوى العَصبي.

تُشكّل الآليات في المُستوى الحاسوبي (المُستوى 2) جسراً بين المُستوى 1 والمُستوى 3، بما أنها تقوم بعمليْ نَمْذَجة في الآن ذاته: نَمْذَجة السلوك المعرفي واللُّغوي في المُستوى 1، ونَمْذَجة الوظيفة الحاسوبية بواسطة البنيات العَصبية في المُستوى 3.

نَمُوذَج بَايْلي

كانت الفكرة التي انطلق منها بَايْلي هي إنجاز مُهمة التعلّم على الطريقة التالية. بدأ بأشرطة فيديو تُصوِّر جَاكْ يقوم بحركات يد، ثم عَنْوَنَ الحركات بواسطة الأفعال. بعد هذا بنى بَايْلي آلية للتعلّم، تتضمّن الأنواع الثلاثة من الوسائل الحاسوبية، والتي تُعلِّم الأفعال انطلاقاً من الأعمال (عملها)، مع الحاسوب الذي يقوم بدور المُنفِّذ لهذه الأعمال. ويتناقض نَمُوذَج بَايْلي مع نَمُوذَج ريجيير، حيث كان الحاسوب مُلاحِظاً فَحَسْب. وقد تعلَّم النَّسَقُ الأفعالَ بحيث أمكنه (1) أن يتعرّف العمل ويُسمّيه بشكل صحيح، و(2) أن يُنجز العمل الصحيح بالنظر إلى الفعل.

يعمل النَّسَق الذي حصل عليه بشكل جيّد. فمن عيِّنة تتضمّن 18 فعلاً مُستعمَلاً من الإنكليزية، كانت نسبة التعرّف 78 في المائة وكانت نسبة الاستجابة للأمر 81 في المائة. وقد جُرِّب النَّمُوذَجُ أيضاً على مُعطيات الفارسية والروسية والعبرية.

اقتضاءات

هذه هي الدلالة الفَلْسَفية لنَسق بَايْلي: يُناسِب النَّسَقُ مُباشرةً بين الألفاظ والخُططات الحَركية على شكل شبكات عَصبية قادرة على إعطاء الإشارات المُلائمة للتداوبات الحَركية التي تستطيع أنْ تُحرِّك الجَسَد، وهو هنا الذراع.

و"البنية التصوُّرية" هي النَّسَق الذي يتحكّم في الجَسَد. ويتعلّم النَّسَقُ التمايُزات الصحيحة بين الألفاظ الدالّة على حركات اليد بصُورة موثوقة. وبإيجاز، فالأدوار التصوُّرية الأساسية التي تصنع التمايُزات اللُّغوية الصحيحة بين الأفعال تلعبها سِمات نَسق الحركة.

يجدر بنا أن نتوقّف للحظة عند مدى الغرابة التي سيُحسّ بها إزاء هذا كُلّ عالِم يُوجِّهه التقليدُ النفسي القائم على المَلَكات، حيث يُعتبَرُ كُلُّ ما هو تصوُّري مُختلِفاً عما هو فيزيائي، مثل خُطاطة الحركة أو تداوب الحركة. إنّ أيّ حديثٍ عن النَّسَق الحَركي الذي يقوم بالعمل الذي تقوم به البنيات التصوُّرية سيبدو كأنه خطأ في المَقُولة -وإن تعلّق الأمر بأفعال موضوعها هو الحركة الجَسَدية. بالطبع، يميل العلماء الذين يُوجّههم هذا التقليد إلى عدم دراسة أفعال تُفيد أعمالاً جَسَدية.

ما يجب أن يُحتفظ به في الذِّهن أنّ خُطاطة الحركة ليست تداوُباً حَركياً قِشرياً (مُتعلّقاً بقشرة الدماغ)، وإنما هي بنية قِشرية موصولة بتداوُبات قِشرية فرعية. إنها شبكة عَصبية عالية البَنْينة تُخصِّصُ بنيةَ الحركة الجَسَدية بكاملها، رابطةً بين كُلّ أجزاء الحركة وكُلّ القِيَم الصحيحة لوسائط من قَبيل القُوة والاتجاه.

تتضمّن تصوُّرات الحركة الجَسَدية المُعبَّر عنها في اللُّغة الطبيعية دوماً معلومات تتجاوز الحركة وحدها-الأهداف، العوامل الاجتماعية، وغير ذلك. ولكن، لنفرضْ أننا فصلنا هذه العوامل الإضافية الآن وركّزنا فقط على ذلك الجُزء من التصوُّر الذي يتعلّق بالحركة الجَسَدية. من منظور الحَوْسبة العَصبية -أي منظور المعلومات المُتضمَّنة والمُمثَّلة في المُستوى العَصبي-، ما هو الفَرْق بالضبط بين التخصيص العَصبي لـ(1) تصوُّر يُخصِّص كاملَ التنظيم والإنجاز لحركة مُعقّدة مُكوّنة من حركات أبسط، و(2) خُطاطة حَركية ذات نظام أعلى تستطيع أنْ تُنظّم وتُنجز فعلياً هذه الحركة المُعقّدة من خلال تفعيل حركات أبسط؟ من منظور العمليات التي تخضع لها المعلومات في المُستوى العَصبي، لا يُوجد فَرْق البتّة! يعني أنه، في المُستوى العَصبي، ستقوم البنية التصوُّرية لتصوّر حركة جَسَدية بنفس نوع العمل الذي تقوم به البنية العَصبية المُنفِّذة فعلياً للحركة. ينبغي

ألا نَندهش في هذه الحالات إذ تبدو البنية التصوُّرية العَصبية المُخصَّصة للحركات الجَسَدية المُعقّدة، مثل الخُطاطة العَصبية القادرة على التحكّم في هذه الحركات الجَسَدية المُعقدة ذاتها وتنفيذها.

افرضْ أننا اعتبرنا المعنى النووي لتصوّر حركة خُطاطةً (أو خُطاطات) للتحكّم الحَركي تُستخدَم لإنجاز الحركة. هل باستطاعة الخُطاطات الحَركية العَصبية أنْ تقوم فعلاً بالعمل الذي تقوم به الخُطاطات التصوُّرية العَصبية؟ ثَمّة على الأقل نوعان من العمل الدلالي الذي ينبغي القيام به. العمل الدلالي الأول أن كُلّ التصوُّرات التي تُعبِّر عنها أفعال الحركة الجَسَدية في لُغة من اللُّغات ينبغي تمييزها عن بعضها البعض. وتُعَدّ مهمةُ تعلّم الفعل التي قدّمها بَايْلِي رائزاً لهذه القُدرة. فَكونُ هذا النَّسَق يقوم بتعليم الأفعال بطريقة صحيحة، فهذا يشير إلى أنّ النَّسَق العَصبي بإمكانه أن يُنفّذ العمل الدلالي المُتعلّق بإقامة التمايُزات التصوُّرية.

العمل الدلالي الثاني الذي ينبغي أنْ تقوم به التصوُّرات عملٌ استنتاجي بطبيعته. يجب أنْ تكون الخُطاطات التصوُّرية لهذه الأفعال قادرة على تنفيذ كُلّ الاستنتاجات المُمكنة. وكما سنرى بصُورة مُوجزة في مُناقشتنا لبحث نارايانان، فإنّ "المنطقي"، أي الخصائص الاستنتاجية للأفعال، يُمكن وصفُه بنفس الخُطاطات العَصبية التي تستطيع التحكّم في الحركة الجَسَدية. إنّ التحكّم الفعلي في الحركة، من جِهة، والبنيات الاستنتاجية المُتصلة بالتحكّم في الحركة، من جِهة أُخرى، يتضمّنان نفس المعلومات. في مُستوى الحَوْسبة العَصبية، المعلومات في الإنجاز هي نفسها في التفكير في الإنجاز.

هذه نتيجة مُثيرة. من منظور علم النفس القائم على المَلَكات النفسية، حيث الذِّهن والجَسَد نوعان مُختلفان من الأشياء، يجب أن يكون هذا الأمر مُستحيلاً. غير أنه، من منظور النَّمْذَجة العَصبية، هذا هو الشيء الوحيد الذي له معنى. من هذا المنظور، المعلومات التي تصف تفاصيل العمل الحَركي ذي المُستوى العالي هي نفس المعلومات التي نحتاج إليها لتفعيل إنجاز كُلٍّ من هذه التفاصيل المُرتبطة بالعمل الحَركي ذي المُستوى العالي.

عمل الخُطاطات الحَركية دون حركة من العضلات

يُسَلِّمُ بَايْلِي ضِمنياً بأنّ معاني أفعال الحركة الجَسَدية هي فعلاً الخُطاطات الحَركية التي تُنفِّذ هذه الحركات. وبوضوح، فإنّ بَايْلِي لا يزعم أنّ معنى الفعل "قَبَضَ" هو الحركة الجَسَدية الفعلية للقبض، وأنه كُلّما فكرتَ في معنى "قَبَضَ" تُحرِّك يدَك فيزيائياً في حركة قبض.

إنّ نَمُوذَجه يعكس، بالأحرى، الافتراض الضّمني الذي يقول إنّ نَسَق الخُطاطات الحَركية والقِيَم المُوسَّطة المُرتبطة بالتداوُبات الحَركية في الدماغ يُمكنها أنْ تنطبق بدون عضلات الجَسَد التي تتحرّك فعلاً. يحصل هذا طُول الوقت خلال النوم عندما نحلم. في أحلامنا نُجرِّب أجسادنا وهي تتحرّك. وتُبيِّنُ الأبحاثُ التي أُقيمت حول الدماغ أثناء الحُلم أنّ أجزاء الدماغ المُخصَّصة لخُطاطات الحركة تكون نشيطة خلال الحُلم، وإن كانت أجسادُنا مكبوحةً عَصبياً عن التحرّك خلال النوم (ب1، هوبسون Hobson 1994). بما أنّ خُطاطات الحركة بإمكانها أنْ تَنطبق فيما تفعيلُ العضلاتِ مكبوحٌ، فإنه من المُمكن أن يحصل هذا الكبح للروابط العَصبية من الخُطاطات الحَركية نحو العضلات عندما نتخيّل أنفسنا نتحرّك أو عندما نُفكّر في الحركة دون أن نقوم بها. وفَهْمُ معنى القبض والتفكير بشأنه قد يُفعِّل الخُطاطة الحَركية للقبض في الدماغ وإن كانت عضلاتنا غير مُشارِكة. وعليه، فإنّ الخُطاطات الحَركية التي تستطيع أنْ تتحكّم، وتتحكّم، في الجَسَد بإمكانها مبدئياً أنْ تعمل خلال التفكير عندما لا تعمل للتحكّم في الجَسَد.

الحركات وأوصاف الحركات

ستقوم الخُطاطات الحَركية في نَسق بَايْلي بتنفيذ "حركات" جَسَدِ جَاكْ الافتراضي. ولكن تصوُّرات هذه الحركات يجب أنْ تكون قادرة أيضاً على أنْ تُطابق حركات نراها من أشخاص آخرين. كيف يُمكن لخُطاطة حَركية، من أجل أنْ تُنجز فعلاً، أنْ تقوم أيضاً بالتعرّف على فعل شخص آخر؟

لِننظُرْ للحظة في ما يحصل عندما نُقلّد حركات أحدهم. نستطيع أن نُنسّق بين رُؤية حركات أحدهم وبين الحركات التي نقوم بها نحن. ينبغي أن يكون ثَمّة،

بعبارات أُخرى، تنسيقٌ عَصبي بين نَسقنا البَصري ونَسقنا الحَركي.

لكي نتأكّد من إمكان ذلك، لِنحاولْ إجراء هذه التجربة: اِبْنِ صورةً ذهنيةً لأحدهم وهو يقوم بحركة من الحركات الأساسية. والآن قُمْ بالحركة في ذهنك. بإمكاننا أن نقوم بأشياء من هذا القَبيل عامة. الصُّور الذِّهنية تُحوْسَب عَصبياً في النَّسَق البَصري للدماغ. هنا أيضاً ينبغي أن يكون ثَمّة تنسيق عَصبي بين النَّسَق البَصري والنَّسَق الحَركي. وهذا يعني أنه ينبغي أنْ تُوجد آليات عَصبية للتنسيق بين خُطاطات الحركة العَصبية وما نراه أو نتخيّله في النَّسَق البَصري.

والآن أغمِضْ عينيك، حرِّك يدك بحيث تصل إلى كأسٍ وترفعه، وبعد أنْ تفعل ذلك كَوِّنْ صورة ذِهنية لنفسك وأنت تفعل ذلك. كونُك تستطيع أنْ تقوم بذلك ثانيةً يتطلّب التنسيق بين النَّسَق الحَركي والنَّسَق البَصري.

اعتباراً لهذه الروابط التنسيقية بين النَّسَقين البَصري والحَركي، بإمكان خُطاطة حَركية أنْ تعمل كأداة نَمُوذَجٍ للتعرّف على ما ترى أو تتخيّل شخصاً آخر يقوم به. وعلى غِرار ذلك، يُمكن استخدامها لتوليد صورة ذِهنية لما يقوم به شخص ما. وهذا يعني أن خُطاطة حَركية ما قادرةٌ على القيام بوظيفة التعرّف، وكذا وظيفة التحكّم. وقد بنى نايغل غودار Nigel Goddard (ب2، 1992) نَسقاً وَصْلياً يتعرّف على الأعمال اعتماداً على هذه الخُطاطات.

يُبَيِّنُ نسقُ بَايْلِي أن التمايُزات الصحيحة بين أفعال حركة اليد يُمكن أنْ تُنجَز في مهمة تعلُّم انطلاقاً من الخُطاطات الحَركية. لم يُبيِّن بايلي أنّ هذه الخُطاطات الحَركية تستطيع أنْ تُنفّذ فعلياً استنتاجات تصوُّرية مُجرّدة. إنّ هذه البرهنة ضرورية حتماً إذا أردنا اعتبار خُطاطة حَركية ما مُرشَّحة لمعنى فِعْلِ حركةٍ جَسَدية. هذه البرهنة يتمّ تنفيذها في أُطروحة رفيقه سْرِيني نارايانان (ب2، 1997أ).

كيف يُسقَط التحكُّم الحَركي في المنطق العام للأحداث والأعمال

توصّل نَارايانانْ، في إطار اشتغاله مع بايلي على تخصيص خُطاطات التحكّم الحَركي، إلى اكتشاف هامّ، وهو اكتشاف كان سيبدو بديهياً إذا تأمّلناه جيّداً. لقد اكتشف أن كُلّ خُطاطات التحكّم الحَركي ذات المُستوى العالي (فوق

مُستوى التداوُب الحَركي) لها نفس بنية نَسق التحكّم القاعدي:

- أن تكون في حالة استعداد
- الحالة الأولى
- سَيرُورة الابتداء
- السَّيرُورة الرئيسية (لحظية أم مُمتدة)
- خيار التوقّف
- خيار الاختصار
- خيار التكرار أو الاستمرار في السَّيرُورة الرئيسية
- فحص قصد التأكّد إن كان الهدف قد بُلِغ
- سَيرُورة الانتهاء
- الحالة النهائية

أولاً، عليك أنْ تَبلُغَ حالة الاستعداد (أي أنك قد تحتاج إلى إعادة توجيه جَسَدك، أو التوقّف عن القيام بشيء آخر، أو أخذ راحة لفترة مُعيّنة). بعد ذلك، عليك القيام بما هو مطلوب للشروع في السَّيرُورة (لكي ترفع كأساً، مثلاً، عليك أولا أنْ تصل إليه وتمسك به). بعد هذا تبدأ السَّيرُورة الرئيسية؛ وعندما تكون خائضاً فيها، لديك خيار التوقّف، وإذا فعلتَ، قد تقوم أو لا تقوم بالاختصار. مثلاً، قد تكون ترفع الكأس. بإمكانك هنا أنْ تُكرّر السَّيرُورة الرئيسية أو تستمرّ فيها. بعد ذلك يُمكنك أنْ تفحص لتتأكّد إن كنتَ بلغتَ الهدف الذي وضعتَه قبلاً. وأخيراً، بإمكانك أنْ تقوم بما يجعل السّيرُورة تنتهي، وبعد هذا أنت في الحالة النهائية.

هذه هي الأطوار التي نجدها في أيّ حركة جَسَدية؛ وقد اشتغل نارايانان بتفصيل على الكيفية التي يُمكن أن نُنمذِج بها أي خُطاطة حَركية بحيث تجعل كُلّ هذا واضحاً وصريحاً، في إطار شبكات بِتْري التي يُمكن تحويلها إلى شبكات عَصبية وَصْلية مُبَنْيَنة. ولقد بيّن أيضاً أن هذه البنيات بإمكانها أنْ تُربَط إلى تداوُبات حَركية ذات مُستوى خفيض، وأن تقوم بالتحكّم الحَركي، وأن تُدمِج خُطاطة تتحكّم في خُطاطة أُخرى، وأن تَصِلَ أنواعاً مُختلفة ببعضها داخل عدد

من التأليفات لإنتاج خُطاطات حَركية مُعقّدة انطلاقاً من خُطاطات بسيطة.

هذه البنية العامة للتحكّم مألوفة لدى اللّساني. إنها تُحدّد البنية العامة للأعمال والأحداث، وهو ما يُسمّيه اللّسانيون "الجِهةَ" (انظر كُمْرِي 1976 Comrie؛ فندلر 1967 Vendler؛ دَاوْتي 1979 Dowty؛ مُونْس وسْتيدْمَانْ 1988 Moens and Steedman؛ وأ 8، لانْغَايْكِرْ 1986). كُلّ فعل يَدُلُّ على عمل له جهةٌ تلازمه. مثلاً، الفعل "نَقَرَ" فعل تكراري: السَّيرُورة الرئيسية المركزية فيه تُكرَّر عادة (إلا إذا حُدِّد بشكل مُغاير)؛ أما الفعل "اختار" فله هدف وحالة نهائية؛ و"جرى" ليست له حالة نهائية تُلازمه؛ أما الفعل "انزلق" فغير إرادي؛ والفعل "سار" امتدادي (يستغرق مُدّة من الزَّمن)؛ و"تَرَكَ" غير امتدادي (إنه لَحظي).

لكُل لُغة وسائل مُعجمية ونَحوية وصرفية تُثير بها جهةَ الفعل. في الإنكليزية، يُركّز الفعلُ "begin" (بدأ) على طور بداية العمل أو الحدث. والشكل الذي يتضمّن "have" إضافةً إلى الفعل الذي تلتصق به اللاحقة "-ed"، كما في "Sam has picked up the cup" (التقط سام الكأس)، يُشير إلى الاكتمال أو التمام. أما الشكل الذي يتضمّن "be" إضافة إلى الفعل الذي تلتصق به اللاحقة "-ing"، فيعُبّر عن العمل خلال سَيرُورته، كما في "Sam is picking up the cup" (يلتقط سام الكأس).

إضافة إلى هذا، هناك منطق للجِهة. والمثال الكلاسيكي على هذا هو ما يُسمّى مُفارقة التمام: تستلزم الجُملة "John is walking" (جون يسير) أنّ جون قد سار؛ في حين أنّ الجُملة "John is walking to the store" (جون يسير إلى المتجر) لا تستلزم أنّ جون قد سار إلى المتجر. هذا المُشكل، وكُلّ المشاكل الكلاسيكية الأُخرى المنطقية والتصوُّرية للجِهة، يتبيّن أنه بالإمكان مُعالجتها طبيعياً بخُطاطة نارايانان العامة للتحكّم الحَركي. خُطاطة التحكّم العامة يُمكن أيضاً أنْ تعمل في استقلال عن التحكم الحَركي وأن تُستخدَم في بَنْيَنة سَيرُورات أُخرى، مثل التعرّف على عمل أو حدث أو صياغة مُخطط مُعقّد.

سعى نارايانان إلى البرهنة على أن نفس خُطاطة التحكّم العامة التي تتحكّم، مثلاً، في حركات اليد، بإمكانها أنْ تقوم بالتفكير المُجرّد بصَدد بنية الأحداث، أي بصَدد الجِهة. وللقيام بذلك اختار المهمة التالية.

مُهمة التحكّم الحَركي/ التفكير المُجرّد

اخترْ مجالَ خطاب مُجرّد غير فيزيائي يُتصوَّر ويُتحدَّث عنه من خلال حركات الجَسَد. اختار نارايانان الاقتصاد الدولي.

إذا بحثتَ في الإنترنت، ستجد أخباراً تُورد حكايات عن الاقتصاد الدولي في عدد من المنشورات الجادة ("الإيكونوميست"، "وول ستريت جورنال"، "نيويورك تايمز") تستخدم حركات الجَسَد للحديث عن الاقتصاد الدولي استعارياً. الأمثلة: "سقطت فرنسا في الرُّكود"، "ألمانيا تسحب فرنسا من الأزمة بجُهد"، "الهند تُمسك بخناق التجارة والأعمال".

استخرِجْ استعارات الحركات الجَسَدية المُستخدَمة في التفكير في الاقتصاد والتحدّث بشأنه.

ابْنِ نظريّة عَصبية للاستعارة تُعالج هذه الحالات وتنطبق بشكل عام.

بَيِّنْ كيف يقوم نفس التحكّم العَصبي القادر على إنجاز التحكّم الحَركي، ويقوم بذلك في أُطروحة بَايْلِي، بالاستنتاجات المنطقية المُلائمة في مُعطيات من هذا القَبيل.

قام نارايانان بهذه المهمة (ب2، 1997) في مُستوى الأنسِقة الحاسوبية المُحوَّلة عَصبياً، أنسِقة لها الخصائص الأساسية للأنسِقة العَصبية التي يُمكن، اعتماداً على مناهج معروفة، أنْ تُنسَخ بسهولة في نَماذج عَصبية وَصْلية مُبَنْيَنة. سأُحيل على نَمُوذَج نارايانان باعتباره "عَصبياً"، وإن كان، من الناحية التقنية، قابلاً للنَّسخ فقط مُباشرة اعتماداً على مناهج معروفة، في نَمُوذَج عَصبي.

خُذْ، مثلاً، "سقطت فرنسا في الرُّكود"، "ألمانيا تسحب فرنسا من الأزمة بجُهد". خُطاطتا السقوط في مأزق وسحب أحدهم من مأزق تُطبَّقان في نَمُوذَجَي السقوط وسحب أحدهم الفيزيائيين. هاتان الخُطاطتان تُنمذِجان السَّيرُورات الفيزيائية بطُرق قد تُوجِّه، مبدئياً، التحكّمَ الحَركي ذا المُستوى العالي.

تُنمذَج استعارات من قبيل العمل حركة، والرُّكود مأزق، والأكثر فوق بواسطة ترابُطات عَصبية تَصِل بين المجالين الفيزيائي والاقتصادي.

تُفعِّل اللُّغة الفيزيائية في حكاية هذه الأخبار الاقتصادية مُحاكاةً ذِهنية للعمل الفيزيائي، مُستخدِمة بنيات تحكّم عَصبي (مع التحكّم العضلي الذي يُفترَض أنه مكبوح). بعد هذا تُسقَط نتائج المحاكاة الفيزيائية عبر ترابُطات استعارية في مجال الاقتصاد، مُشكِّلةً بذلك استنتاجات حول الاقتصاد تَمَّتْ بواسطة مُحاكاة التحكّم الحَركي.

النُّقطة الفَلْسَفية ذات الأهمية هنا أنّ التفكير المُجرّد بصَدد الاقتصاد يُمكن القيام به بواسطة نفس الشبكة العَصبية المُبَنْيَنة التي لها القُدرة على التحكّم في الخُطاطات الحَركية ذات المُستوى العالي. يُعَدّ التفكير في الاقتصاد جُزءاً من القُدرات العقلية البشرية. والتحكّم الحَركي جُزء من القُدرة على الحركة الجَسَدية.

لا تُبرهن النتيجة التي توصَّل إليها نارايانان على أنّ هذا التفكير المُجرّد بصدد الاقتصاد باستخدام استعارات فيزيائية يتمّ فعلياً عبر نَسق التحكّم الحَركي لدينا. ولكنها، رَغم ذلك، عبارة عن بُرهان آخر على الوجود. إنّ قُدراتنا على التحكّم الحَركي يُمكن أنْ تُستخدَم لإنجاز التفكير المُجرّد. إنّ نفس الذّارات العصبية التي تُحرِّك الجَسَد يُمكن استخدامها للتفكير به.

المراجع

هذه لائحة من المراجع مُصنَّفةً بحسب الموضوعات. وتتضمّن الأعمال التي أحلنا عليها، كما تتضمّن أعمالاً أخرى ذات طبيعة مَدْخلية أو هي مُلحَقات. هذه اللائحة التي تسعى إلى مُساعدة القارئ على وُلوج الأدبيات، لا تُحيط بكُلّ ما كُتب في الموضوع.

نُحيل على مراجع هذه اللائحة وموضوعاتها اعتماداً على حروف وأعداد. وتظهر لائحة الأنواع أولاً، ثم بعدها تأتي الإحالة على كُلّ نوع داخل الأنواع العامة.

تنظيم لائحة المراجع

أ. العلم المعرفي واللّسانيات المعرفية

أ1. نظريّة الاستعارة

أ2. الدراسات التجريبية في الاستعارة

أ3. الاستعارة في الحركات واللُّغة الأمريكية للإشارة

أ4. المَقْوَلة

أ5. اللّون

أ6. التأطير

أ7. الفضاءات الذّهنية والدمج التصوُّري

أ8. النّحو المعرفي وخُطاطات الصورة

أ9. الخطاب والذّريعيات

أ10. نظريّة القرار: مُقاربة أشكال الكشف والانحياز

ب. علم الخلايا العَصبية والنَّمْذَجة العَصبية

ب1. علم الخلايا العَصبية القاعدي

ب2. النَّمْذَجة الوَصلية المُبَنْيَنة

ج. الفَلْسَفة

ج1. العلم المعرفي وفَلْسَفة الأخلاق

ج2. المصادر الفَلْسَفية

د. لِسانيات أخرى

هـ. مُختلفات

لائحة المراجع

أ. العلم المعرفي واللسانيات المعرفية

يوجّهُنا كتابا بومغارتنر - باير وسولسو - ماسارو نحو نطاق الأسئلة التي يطرحها العلماء المعرفيون. أما كتاب غاردنر فعبارة عن تاريخ للجيل الأول من العلم المعرفي.

Baumgartner, P., and S. Payr. 1995. *Speaking Minds: Interviews with Twenty Eminent Cognitive Scientists*. Princeton: Princeton University Press.
Gardner, H. 1985. *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books.
Solso, R. L., and D. W. Massaro. 1995. *The Science of the Mind: 2001 and Beyond*. New York: Oxford University Press.

أ1. نظرية الاستعارة

الكتاب المدخلي الذي يحظى بشعبية كبيرة هو كتاب لايكوف وجونسون. ويُعَدّ كتاب لايكوف 1993 أحدث مسح لهذا الحقل قبل هذا الكتاب. وكتاب جونسون 1981 عبارة عن عرض للمقاربات السابقة على دراسة الاستعارة. ومجلة اللسانيات المعرفية *(Cognitive Linguistics)* مجلة عامة مكرَّسة لا للبحث في الاستعارة فحسب، بل تُعنى بكل أطياف المقاربات المعرفية للسانيات.

Brugman, C. 1985. The Use of Body-Part Terms as Locatives in Chalcatongo Mixtec. In *Report No. 4 of the Survey of California and Other Indian Languages*, 235–290. University of California, Berkeley.
Cienki, A. Straight. 1997. An Image-Schema and Its Metaphorical Extensions. Manuscript, Emory University.
Fernandez-Duque, D., and M. Johnson. Forthcoming. Attention Metaphors: How Metaphors Guide the Cognitive Psychology of Attention. *Cognitive Science*.
Grady, J. 1997. Foundations of Meaning: Primary Metaphors and Primary Scenes. Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley.
———. 1998. The Conduit Metaphor Revisited: A Reassessment of Metaphors for Communication. In J. P. Koenig, ed., *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*. Stanford: CSLI/Cambridge.
———. Forthcoming. THEORIES ARE BUILDINGS Revisited. *Cognitive Linguistics*.
Grady, J., and C. Johnson. Forthcoming. Converging Evidence for the Notion of *Subscene*. In J. Moxley and M. Juge, eds., *Proceedings of the Twenty-Third Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*. Berkeley: Berkeley Linguistics Society.
Grady, J., S. Taub, and P. Morgan. 1996. Primitive and Compound Metaphors. In A. Goldberg, ed., *Conceptual Structure, Discourse, and Language*. Stanford: CSLI/Cambridge.
Johnson, C. 1997a. The Acquisition of the "What's X Doing Y?" Construction. In E. Hughes, M. Hughes, and A. Greenhill, eds., *Proceedings of the Twenty-First Annual*

Boston University Conference on Language Development 2: 343–353. Somerville, Mass.: Cascadilla Press.
———. 1997b. Metaphor vs. Conflation in the Acquisition of Polysemy: The Case of SEE. In M. K. Hiraga, C. Sinha, and S. Wilcox, eds., *Cultural, Typological and Psychological Issues in Cognitive Linguistics*. Current Issues in Linguistic Theory 152. Amsterdam: John Benjamins.
———. 1997c. Learnability in the Acquisition of Multiple Senses: SOURCE Reconsidered. In J. Moxley, J. Juge, and M. Juge, eds., *Proceedings of the Twenty-Second Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*. Berkeley: Berkeley Linguistics Society.
Johnson, M. 1987. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
———. 1993. Conceptual Metaphor and Embodied Structures of Meaning. *Philosophical Psychology* 6, no. 4: 413–422.
———. 1997. Embodied Meaning and Cognitive Science. In D. Levin, ed., *Language Beyond Postmodernism: Saying and Thinking in Gendlin's Philosophy*, 148–175. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
Johnson, M., ed. 1981. *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Klingebiel, C. 1990. The Bottom Line in Moral Accounting. Manuscript, University of California, Berkeley.
Kövecses, Z. 1986. *Metaphors of Anger, Pride, and Love: A Lexical Approach to the Structure of Concepts*. Philadelphia: John Benjamins.
———. 1988. *The Language of Love: The Semantics of Passion in Conversational English*. Lewisburg, Penn.: Bucknell University Press.
———. 1990. *Emotion Concepts*. New York: Springer-Verlag.
Lakoff, A., and M. Becker. 1992. Me, Myself and I. Manuscript. University of California, Berkeley.
Lakoff, G. 1990. Metaphor and War: The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf. Distributed by electronic mail, December 1990. Reprinted in Harry Kreisler, ed., *Confrontation in the Gulf: University of California Professors Talk About the War* (Berkeley: Institute of International Studies, 1992). Also in Brien Hallet, ed., *Engulfed in War: Just War and the Persian Gulf* (Honolulu: Matsunaga Institute for Peace, 1991). Also in *Journal of Urban and Cultural Studies* 2, no. 1: 1991. Also in *Vietnam Generation Newsletter* 3, no. 2 (November 1991). Also in *The East Bay Express*, February 1991.
———. 1993. The Contemporary Theory of Metaphor. In A. Ortony, ed., *Metaphor and Thought*. 2d ed., 202–251. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1995. Metaphor, Morality, and Politics, or Why Conservatives Have Left Liberals in the Dust. *Social Research* 62, no. 2: 177–214.
———. 1996a. *Moral Politics: What Conservatives Know That Liberals Don't*. Chicago: University of Chicago Press.
———. 1996b. The Metaphor System for Morality. In A. Goldberg, ed., *Conceptual Structure, Discourse, and Language*. Stanford: CSLI/Cambridge.

———. 1997. How Unconscious Metaphorical Thought Shapes Dreams. In D. J. Stein, ed., *Cognitive Science and Psychoanalysis*. New York: American Psychoanalytic Association.
Lakoff, G., and M. Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago and London: University of Chicago Press.
Lakoff, G., and R. Núñez. 1997. The Metaphorical Structure of Mathematics: Sketching Out Cognitive Foundations for a Mind-Based Mathematics. In L. English, ed., *Mathematical Reasoning: Analogies, Metaphors, and Images*. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.
Lakoff, G., and M. Turner. 1989. *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago and London: University of Chicago Press.
Núñez, R., V. Neumann, and M. Mamani. 1997. Los mapeos conceptuales de la concepción del tiempo en la lengua Aymara del norte de Chile [Conceptual mappings in the understanding of time in northern Chile's Aymara]. *Boletin de Educación de la Universidad Católica del Norte* 28:47–55.
Reddy, M. 1979. The Conduit Metaphor. In A. Ortony, ed., *Metaphor and Thought*, 284–324. Cambridge: Cambridge University Press.
Sweetser, E. 1990. *From Etymology to Pragmatics: Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.
———. Forthcoming. Our Father, Our King: What Makes a Good Metaphor for God.
Taub, S. 1990. Moral Accounting. Manuscript, University of California, Berkeley.
Turner, M. 1987. *Death Is the Mother of Beauty*. Chicago: University of Chicago Press.
———. 1991. *Reading Minds: The Study of English in the Age of Cognitive Science*. Princeton: Princeton University Press.
Winter, S. 1989. Transcendental Nonsense, Metaphoric Reasoning and the Cognitive Stakes for Law. *University of Pennsylvania Law Review* 137.
———. Forthcoming. *A Clearing in the Forest*. Chicago: University of Chicago Press.

21أ. دراسات تجريبية في الاستعارة

مجلة الاستعارة والرمز *(Metaphor and Symbol)* مكرّسة أساساً للبحث التجريبي النفسي في الاستعارة. ودراسة جيبز 1994 عبارة عن إحاطة ممتازة بهذه البحث.

Albritton, D. 1992. The Use of Metaphor to Structure Text Representations: Evidence for Metaphor-Based Schemas. Ph.D. dissertation, Yale University.
Boroditsky, L. 1997. Evidence for Metaphoric Representation: Perspective in Space and Time. In M. G. Shafto and P. Langley, eds., *Proceedings of the Nineteenth Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Mahwah, N.J.: Erlbaum.
Gentner, D., and D. R. Gentner. 1982. Flowing Waters or Teeming Crowds: Mental Models of Electricity. In D. Gentner and A. L. Stevens, eds., *Mental Models*. Hillsdale, N. J.: Erlbaum.
Gentner, D., and J. Grudin. 1985. The Evolution of Mental Metaphors in Psychology: A Ninety-Year Retrospective. *American Psychologist* 40: 181–192.

Gibbs, R. 1994. *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gibbs, R., and J. O'Brien. 1990. Idioms and Mental Imagery: The Metaphorical Motivation for Idiomatic Meaning. *Cognition* 36: 35–68.
Kemper, S. 1989. Priming the Comprehension of Metaphors. *Metaphor and Symbolic Activity* 4: 1–18.
Nayak, N., and R. W. Gibbs. 1990. Conceptual Knowledge in Idiom Interpretation. *Journal of Experimental Psychology: General* 116: 315–330.

أ3. الاستعارة في الحركات الإيمائية واللغة الأمريكية للإشارات

يعد كتاب ماكنيل من الكتب الكلاسيكية حول طبيعة الحركات الإيمائية التلقائية، وهو الدراسة الأولى حول الحركات الإيمائية الاستعارية. ويعتبَر عمل طوب وويلكوكس من المراجع الرائدة حول الاستعارة في اللغة الأمريكية للإشارات.

Cienki, A. 1998. Metaphoric Gestures and Some of the Verbal Metaphorical Expression. In J. P. Koenig, ed., *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*. Stanford: CSLI/Cambridge.
McNeill, D. 1992. *Hand and Mind: What Gestures Reveal About Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
Taub, S. 1997. Language in the Body: Iconicity and Metaphor in American Sign Language. Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley.
Wilbur, R. B. 1987. *American Sign Language: Linguistic and Applied Dimensions*. Boston: Little, Brown.
Wilbur, R. B., M. E. Bernstein, and R. Kantor. The Semantic Domain of Classifiers in American Sign Language. *Sign Language Studies* 46: 1–38.
Wilcox, P. 1993. Metaphorical Mapping in American Sign Language. Ph.D. dissertation, University of New Mexico.

أ4. المَقْوَلة

تقدم دراسة لايكوف 1987 عرضاً للبحث في المقوَلة إلى غاية منتصف الثمانينيات. ومقالات روش مقالات كلاسيكية في نظرية النماذج النمطية.

Barsalou, L. W. 1983. Ad-Hoc Categories. *Memory and Cognition* 11: 211–227.
———. 1984. Determination of Graded Structures in Categories. Technical report, Psychology Department, Emory University.
Berlin, B., D. Breedlove, and P. Raven. 1974. *Principles of Tzeltal Plant Classification*. New York: Academic Press.
Craig, C., ed. 1986. *Categorization and Noun Classification*. Philadelphia: John Benjamins.
Hunn, Eugene. 1977. *Tzeltal Folk Zoology: The Classification of Discontinuities in Nature*. New York: Academic Press.
Kay, P. 1983. Linguistic Competence and Folk Theories of Language: Two English

Hedges. In *Proceedings of the Ninth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 128–137. Berkeley: Berkeley Linguistics Society.

Lakoff, G. 1972. Hedges: A Study in Meaning Criteria and the Logic of Fuzzy Concepts. In *Papers from the Eighth Regional Meeting, Chicago Linguistic Society*, 183–228. Chicago: Chicago Linguistic Society. Reprinted in *Journal of Philosophical Logic* 2 (1973): 458–508.

———. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind.* Chicago and London: University of Chicago Press.

McNeill, D., and P. Freiberger. 1993. *Fuzzy Logic.* New York: Simon & Schuster.

Mervis, C. 1984. Early Lexical Development: The Contributions of Mother and Child. In C. Sophian, ed., *Origins of Cognitive Skills.* Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

———. 1986. Child-Basic Object Categories and Early Lexical Development. In U. Neisser, ed., *Concepts and Conceptual Development: Ecological and Intellectual Factors in Categorization*, 201–233. Cambridge: Cambridge University Press.

Mervis, C., and E. Rosch. 1981. Categorization of Natural Objects. *Annual Review of Psychology* 32: 89–115.

Rosch, E. (E. Heider). 1973. Natural Categories. *Cognitive Psychology* 4: 328–350.

———. 1975a. Cognitive Reference Points. *Cognitive Psychology* 7: 532–547.

———. 1975b. Cognitive Representations of Semantic Categories. *Journal of Experimental Psychology: General* 104: 192–233.

———. 1977. Human Categorization. In N. Warren, ed., *Studies in Cross-Cultural Psychology.* London: Academic Press.

———. 1978. Principles of Categorization. In E. Rosch and B. B. Lloyd, *Cognition and Categorization*, 27–48. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

———. 1981. Prototype Classification and Logical Classification: The Two Systems. In E. Scholnick, ed., *New Trends in Cognitive Representation: Challenges to Piaget's Theory*, 73–86. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

Rosch, E., and B. B. Lloyd. 1978. *Cognition and Categorization.* Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

Rosch, E., C. Mervis, W. Gray, D. Johnson, and P. Boyes-Braem. 1976. Basic Objects in Natural Categories. *Cognitive Psychology* 8: 382–439.

Schwartz, A. 1992. *Contested Concepts in Cognitive Social Science.* Honors thesis, University of California, Berkeley.

Smith, E. E., and D. L. Medin. 1981. *Categories and Concepts.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Taylor, J. 1989. *Linguistic Categorization: Prototypes in Linguistic Theory.* Oxford: Clarendon Press.

Tversky, B., and K. Hemenway. 1984. Object, Parts, and Categories. *Journal of Experimental Psychology: General* 113: 169–193.

Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations.* New York: Macmillan.

Zadeh, L. 1965. Fuzzy Sets. *Information and Control* 8: 338–353.

أ5. اللون

الدراسة الكلاسيكية في المجال هي دراسة برلين وكاي حول كليات ألفاظ الألوان القاعدية. وقد أدرج كاي وماكدانييل العلم المعرفي والبحث في الألوان في العلم العصبي. وتعد دراسات هيلبرت وهاردن وطومسون أفضل الأعمال التي انصبّت على الفلسفة واللون.

Berlin, B., and P. Kay. 1969. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DeValois, R. L., and K. DeValois. 1975. Neural Coding of Color. In E. C. Careterette and M. P. Friedman, eds., *Handbook of Perception,* vol. 5, *Seeing.* New York: Academic Press.

DeValois, R. L., and G. H. Jacobs. 1968. Primate Color Vision. *Science* 162: 533–540.

Hardin, C. L. 1988. *Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow.* Cambridge, Mass.: Hackett.

Hilbert, D. R. 1987. *Color and Color Perception: A Study in Anthropocentric Realism.* Stanford University: Center for the Study of Language and Information.

———. 1992. Comparative Color Vision and the Objectivity of Color (Open Peer Commentary on E. Thompson, et al., Ways of Coloring: Comparative Color Vision as a Case Study for Cogr·tive Science). *Behavioral and Brain Sciences* 15: 38–39.

Kay, P., and C. McDaniel. 1978. The Linguistic Significance of the Meanings of Basic Color Terms. *Language* 54: 610–646.

Thompson, E. 1995. *Colour Vision: A Study in Cognitive Science and the Philosophy of Perception.* London and New York: Routledge.

أ6. التأطير

تعد دراسة فيلمور أهم مرجع للبحث اللساني التجريبي. ويعتبر شانك وأبلسون رائدين في المقاربة الرئيسية للذكاء الاصطناعي. وأدرج هولاند وكيون التقنيات في الأنتروبولوجيا.

Fillmore, C. 1975. An Alternative to Checklist Theories of Meaning. In *Proceedings of the First Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 123–131. Berkeley: Berkeley Linguistics Society.

———. 1976. Topics in Lexical Semantics. In P. Cole, ed., *Current Issues in Linguistic Theory*, 76–138. Bloomington: Indiana University Press.

———. 1978. The Organization of Semantic Information in the Lexicon. In *Papers from the Parasession on the Lexicon*, 1–11. Chicago: Chicago Linguistic Society.

———. 1982a. Towards a Descriptive Framework for Spatial Deixis. In R. J. Jarvella and W. Klein, *Speech, Place, and Action*, 31–59. London: Wiley.

———. 1982b. Frame Semantics. In Linguistic Society of Korea, ed., *Linguistics in the Morning Calm*, 111–138. Seoul: Hanshin.

———. 1985. Frames and the Semantics of Understanding. *Quaderni di Semantica* 6: 222–253.

———. 1997. *Lectures On Deixis.* Stanford: CSLI/Cambridge.

Holland, D. C., and N. Quinn, eds. 1987. *Cultural Models in Language and Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Schank, R. C., and R. P. Abelson. 1977. *Scripts, Plans, Goals, and Understanding.* Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

71. الفضاءات الذهنية والدمج التصوري

Fauconnier, G. 1985. *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. 1997. *Mappings in Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fauconnier, G., and E. Sweetser, eds. *Spaces, Worlds, and Grammar*. Chicago: University of Chicago Press.

Fauconnier, G., and M. Turner. 1994. Conceptual Projection and Middle Spaces. Department of Cognitive Science Technical Report 9401. University of California, San Diego.

———.1996. Blending as a Central Process of Grammar. In A. Goldberg, ed., *Conceptual Structure, Discourse, and Language*. Stanford: CSLI/Cambridge.

———. 1998. Principles of Conceptual Integration. In J.-P. Koenig, ed., *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*. Stanford: CSLI/Cambridge.

———. Forthcoming. Conceptual Integration Networks. *Cognitive Science*.

———. Forthcoming. *Making Sense*.

Freeman, M. 1997. Grounded Spaces: Deictic-Self Anaphors in the Poetry of Emily Dickinson. *Language and Literature* 6:1, 7–28.

Grush, R., and N. Mandelblit. 1998. Blending in Language, Conceptual Structure, and the Cerebral Cortex. In J.-P. Koenig, ed., *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*. Stanford: CSLI/Cambridge.

Mandelblit, N. 1995. Beyond Lexical Semantics: Mapping and Blending of Conceptual and Linguistic Structures in Machine Translation. In *Proceedings of the Fourth International Conference on the Cognitive Science of Natural Language Processing*. Dublin.

———. 1997. Grammatical Blending: Creative and Schematic Aspects in Sentence Processing and Translation. Ph.D. dissertation, University of California, San Diego.

Oakley, T. 1995. Ghost-Brother. In Presence: The Conceptual Basis of Rhetorical Effect. Ph.D. dissertation, University of Maryland.

Recanati, F. 1995. Le prisent ipistolaire: Une perspective cognitive. *L'information grammaticale* 66 (juin): 38–45.

Robert, A. 1998. Blending in the Interpretation of Mathematical Proofs. In J.-P. Koenig, ed., *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*. Stanford: CSLI/Cambridge.

Sweetser, E. 1997. Mental Spaces and Cognitive Linguistics: A Cognitively Realistic Approach to Compositionality. Fifth International Cognitive Linguistics Conference.

Turner, M. 1995. *The Literary Mind*. New York: Oxford University Press.

———. 1996. Conceptual Blending and Counterfactual Argument in the Social and Behavioral Sciences. In P. Tetlock and A. Belkin, eds., *Counterfactual Thought Experiments in World Politics*. Princeton: Princeton University Press.

———. Forthcoming. Backstage Cognition in Reason and Choice. In A. Lupia, M. McCubbins, and S. Popkin, eds., *Elements of Political Reasoning*.

Turner, M., and G. Fauconnier. 1995. Conceptual Integration and Formal Expression. *Metaphor and Symbolic Activity* 10:3, 183–203.

———. 1998. Conceptual Integration in Counterfactuals. In J.-P. Koenig, ed., *Discourse and Cognition: Bridging the Gap*. Stanford: CSLI/Cambridge.

أ8. النحو المعرفي وخطاطات الصورة

Barsalou, L. 1997. Perceptual Symbol Systems. Manuscript, Psychology Department, Emory University.

Brugman, C. 1981. *Story of* Over: *Polysemy, Semantics, and the Structure of the Lexicon*. New York and London: Garland.

Casad, E. 1982. *Cora Locationals and Structured Imagery*. Ph.D. dissertation, University of California, San Diego.

Casad, E., and R. W. Langacker. 1985. "Inside" and "Outside" in Cora Grammar. *International Journal of American Linguistics* 51: 247–281.

Chafe, W., and J. Nichols, eds. 1986. *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood, N.J.: Ablex.

Goldberg, A. 1995. *Constructions: A Construction Grammar Approach to Argument Structure*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Haiman, J. 1980. The Iconicity of Grammar: Isomorphism and Motivation. *Language* 56, no. 3: 515–540.

Johnson, M. 1989. Image-Schematic Bases of Meaning. *RSSI (Recherches Semiotique, Semiotic Inquiry)* 9, nos. 1–3: 109–118.

———. 1991. The Imaginative Basis of Meaning and Cognition. In S. Kuchler and W. Melion, eds., *Images of Memory: On Remembering and Representation*, 74–86. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Lakoff, G. 1986. Frame Semantic Control of the Coordinate Structure Constraint, *Proceedings of the Twenty-First Annual Meeting of the Chicago Linguistic Society*. Chicago: Chicago Linguistic Society.

———. 1987. There-Constructions. In G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, Chicago: University of Chicago Press.

———. 1996. Reflections on Metaphor and Grammar. In S. Thompson and M. Shibatani, eds., *Festschrift for Charles Fillmore*. Philadelphia: Benjamins.

Langacker, R. 1983. Remarks on English Aspect. In P. Hopper, ed., *Tense and Aspect: Between Semantics and Pragmatics*, 265–304. Amsterdam: John Benjamins.

———. 1986, 1991. *Foundations of Cognitive Grammar*. 2 vols. Stanford: Stanford University Press.

———. 1990. *Concept, Image, and Symbol: The Cognitive Basis of Grammar*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

Levinson, S., ed. 1992–present. *Working Papers from the Cognitive Anthropology Research Group*. Nijmegen, The Netherlands: Max Planck Institute.

Lindner, S. 1981. *A Lexico-Semantic Analysis of Verb-Particle Constructions With* Up *and* Out. Ph.D. dissertation, University of California, San Diego.

Slobin, D. 1970. Universals of Grammatical Development in Children. In G. B. Flores d'Arcais and W. J. M. Levelt, eds., *Advances in Psycholinguistics: Research Papers Presented at the Bressanone Conference on Psycholinguistics, . . . 1969*. Amsterdam: North-Holland.

———. 1985. Cross-linguistic Evidence for the Language-Making Capacity. In D. Slobin, ed., *A Cross-Linguistic Study of Language Acquisition*, vol. 2, *Theoretical Issues*. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

Talmy, L. 1983. How Language Structures Space. In H. L. Pick and L. P. Acredolo, eds., *Spatial Orientation: Theory, Research, and Application*. New York: Plenum Press.

———. 1985a. Force Dynamics in Language and Thought. In *Papers from the Parasession on Causatives and Agentivity*. Chicago: Chicago Linguistic Society.

———. 1985b. Lexicalization Patterns: Semantic Structure in Lexical Forms. In T. Shopen, ed., *Language Typology and Syntactic Description*, vol. 3. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

9أ. الخطاب والذريعيات

تعد دراسة غرين ولفنسون مدخلاً ممتازاً للنصوص الذريعية. ويوجهنا كتاب شيفرين وبراون-يول نحو سبل ممتازة لولوج أدبيات الخطاب.

Brown, G., and G. Yule. 1983. *Discourse Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, P., and S. C. Levinson. 1987. *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gazdar, G. 1979. *Pragmatics: Implicature, Presupposition and Logical Form*. New York: Academic Press.

Goffman, E. 1981. *Forms of Talk*. Oxford: Blackwell.

Gordon, D., and G. Lakoff. 1975. Conversational Postulates. In P. Cole and J. L. Morgan, eds., *Syntax and Semantics*, vol. 3, *Speech Acts*, 83–106. New York: Academic Press.

Green, G. 1989. *Pragmatics and Natural Language Understanding*. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

Grice, P. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.

Gumperz, J. J. 1982a. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1982b. *Language and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hall, E. T. 1976. *Beyond Culture*. New York: Doubleday, Anchor. Reprint, 1981.

Keenan, E. O. 1976. The Universality of Conversational Implicature. *Language in Society* 5:67–80.

Lakoff, R. 1973. The Logic of Politeness, or Minding your P's and Q's. In *Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, 292–305. Chicago: Chicago Linguistic Society.

Levinson, S. C. 1983. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Saville-Troike, M. 1989. *The Ethnography of Communication: An Introduction*. 2d ed. Oxford: Blackwell.

Schiffrin, D. 1994. *Approaches to Discourse Analysis*. Oxford, Eng., and Cambridge, Mass.: Blackwell.

Scollon, R., and S. W. Scollon. 1995. *Intercultural Communication: A Discourse Approach*. Oxford, Eng., and Cambridge, Mass.: Blackwell.

Stubbs, M. 1983. *Discourse Analysis: The Sociolinguistic Analysis of Natural Language*. Chicago: University of Chicago Press; Oxford: Blackwell.

Tannen, D. 1986. *That's Not What I Meant!: How Conversational Style Makes or Breaks Your Relations with Others*. New York: Morrow.

———. 1991. *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*. New York: Ballantine.

Tannen, D., ed. 1993. *Framing in Discourse*. New York and Oxford: Oxford University Press.

van Dijk, T. 1985. *Handbook of Discourse Analysis*. 4 vols. New York and London: Academic Press.

Weiser, A. 1974. Deliberate Ambiguity. *Papers from the Tenth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, 723–731. Chicago: Chicago Linguistic Society.

———. 1975. How Not to Answer a Question: Purposive Devices in Conversational Strategy. *Papers from the Eleventh Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, 649–660. Chicago: Chicago Linguistic Society.

أ10. نظرية القرار: مقاربة أشكال الكشف والانحياز

هذه مجرد مقالات من أدبيات شاسعة الأطراف. اخترناها عموماً لأنها تبرهن على تأثيرات التأطير والنماذج النمطية.

Kahneman, D., and A. Tversky. 1983. Can Irrationality Be Intelligently Discussed? *Behavioral and Brain Sciences* 6: 509–510.

———. 1984. Choices, Values, and Frames. *American Psychologist* 39: 341–350.

Tversky, A., and D. Kahneman. 1974. Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases. *Science* 185: 1124–1131.

———. 1981. The Framing of Decisions and the Psychology of Choice. *Science* 211: 453–458.

———. 1988. Rational Choice and the Framing of Decisions. In D. E. Bell, H. Raiffa, and A. Tversky, eds., *Decision Making: Descriptive, Normative, and Prescriptive Interactions*, 167–192. Cambridge: Cambridge University Press.

ب. علم الخلايا العصبية والنمذجة العصبية

ب1. علم الخلايا العصبية القاعدي

تعد دراسة تشارشلاند مدخلاً جيداً لعلم الخلايا العصبية بالنسبة للفلاسفة. ولا يكتفي إيديلمان بعرض آرائه حول علم الخلايا العصبية، ولكنه يرصد إلى جانب ذلك الكيفية التي يمكن أن تتناغم بها اللسانيات المعرفية مع البحث في علم الخلايا العصبية. ويعرض داماسيو براهين تبين أن الانفعال حاسم في العقلانية.

Churchland, P. S. 1986. *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press.

Churchland, P. S., and T. Sejnowski. 1992. *The Computational Brain*. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press.

Crick, F. 1994. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Scribner.

Damasio, A. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Grosset/Putnam.

Dehaene, S. 1997. *The Number Sense*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Edelman, G. 1992. *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of Mind*. New York: Basic Books.

Hobson, J. A. 1994. *The Chemistry of Conscious States*. Boston: Little, Brown.

Hubel, D. 1988. *Eye, Brain, and Vision*. New York: Scientific American Library.

Hubel, D., and T. Wiesel. 1959. Receptive Fields of Single Neurons in the Cat's Visual Cortex. *Journal of Physiology* 148: 574–591.

———. 1977. Functional Architecture of the Macaque Monkey Visual Cortex. *Proceedings of the Royal Society of London, Series B*, 198: 1–59.

Jeannerod, M. 1997. *The Cognitive Neuroscience of Action*. Oxford: Blackwell.

Ramachandran, V. S., and R. L. Gregory. 1991. Perceptual Filling-in of Artificially Induced Scotomas in Human Vision. *Nature* 350: 699–702.

Zeki, S. 1993. *A Vision of the Brain*. Oxford: Blackwell.

ب2. النمذجة الوصلية المبنيّة

Ajjanagadde, V., and L. Shastri. 1991. Rules and Variables in Neural Nets, *Neural Computation* 3: 121–134.

Bailey, D. 1997. *A Computational Model of Embodiment in the Acquisition of Action Verbs*. Ph.D. dissertation, Computer Science Division, EECS Department, University of California, Berkeley.

Bailey, D., J. Feldman, S. Narayanan, and G. Lakoff. 1997. Modeling Embodied Lexical Development. In M. G. Shafto and P. Langley, eds., *Proceedings of the Nineteenth Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Mahwah, N.J.: Erlbaum.

Ballard, D. 1997. *An Introduction to Natural Computation*. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press.

Feldman, J. 1982. Dynamic Connections in Neural Networks. *Biological Cybernetics* 46: 27–39.

———. 1985. Four Frames Suffice: A Provisional Model of Vision and Space. *Behavioral and Brain Sciences* 8: 265–289.

———. 1988. Computational Constraints on Higher Neural Representations. In E. Schwartz, ed., *Proceedings of the System Development Foundation Symposium on Computational Neuroscience*, Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press.

Feldman, J., and D. H. Ballard. 1982. Connectionist Models and Their Properties. *Cognitive Science* 6: 205–254.

Feldman, J., and L. Shastri. 1985. Evidential Reasoning in Semantic Networks. *Proceedings of the Ninth International Joint Conference on Artificial Intelligence*. 465–474.

Feldman, J., G. Lakoff, A. Stolcke, and S. Weber. 1990. Miniature Language Acquisition: A Touchstone for Cognitive Science. *Proceedings of the Twelfth Annual Conference of the Cognitive Science Society*, Cambridge, Mass.: MIT Press. 686–693.

Goddard, N. 1992. The Perception of Articulated Motion: Recognizing Moving Light Displays. Ph.D. dissertation, University of Rochester.

Hummel, J., and I. Biederman. 1990. *Dynamic Binding in a Neural Network for Shape Recognition*. Technical Report 90–95. Department of Psychology, University of Minnesota.

Lange, T. E., and M. G. Dyer. 1989. High-Level Inferencing in a Connectionist Network. *Connection Science* 1, no. 2: 181–217.

Narayanan, S. 1997a. Embodiment in Language Understanding: Sensory-Motor Representations for Metaphoric Reasoning About Event Descriptions. Ph.D. Dissertation, Department of Computer Science, University of California, Berkeley.

———. 1997b. Talking the Talk Is Like Walking the Walk: A Computational Model of Verbal Aspect. In M. G. Shafto and P. Langley, eds., *Proceedings of the Nineteenth Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Mahwah, N.J.: Erlbaum.

Nenov, V. 1991. Perceptually Grounded Language Acquisition: A Neural/Procedural Hybrid Model. Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles.

Omohundro, S. 1992. *Best-First Model Merging for Dynamic Learning and Recognition*. Technical Report TR–92–004. International Computer Science Institute, Berkeley.

Regier, T. 1995. A Model of the Human Capacity for Categorizing Spatial Relations. *Cognitive Linguistics* 6–1: 63–88.

———. 1996. *The Human Semantic Potential: Spatial Language and Constrained Connectionism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Shastri, L. 1988a. A Connectionist Approach to Knowledge Representation and Limited Inference. *Cognitive Science* 12, no. 3: 331–392.

———. 1988b. *Semantic Networks: An Evidential Formalization and Its Connectionist Realization*. Los Altos, Calif.: Morgan Kaufmann; London: Pitman.

———. 1995. Structured Connectionist Models. In M. Arbib, ed., *The Handbook of Brain Theory and Neural Networks, 949–952*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. 1996. Temporal Synchrony, Dynamic Bindings, and SHRUTI, A Representational but Non-Classical Model of Reflexive Reasoning. *Behavioral and Brain Sciences* 19, no. 2: 331–337.

———. 1997a. A Model of Rapid Memory Formation in the Hippocampal System. In M. G. Shafto and P. Langley, eds., *Proceedings of the Nineteenth Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Mahwah, N.J.: Erlbaum.

———. 1997b. *Rapid Learning of Binding-Match and Binding-Error Detector Circuits via Long-Term Potentiation*. Technical Report TR–97–037. International Computer Science Institute, Berkeley.

———. 1997c. Recent Advances in SHRUTI. In F. Maire, R. Hayward, and J. Diederich, eds., *Connectionist Systems for Knowledge Representation and Deduction*. Neurocomputing Research Center, Queensland University of Technology.

Shastri, L., and V. Ajjanagadde. 1993. From Simple Associations to Systematic Reasoning. *Behavioral and Brain Sciences* 16:3, 417–494.

Shastri, L., and J. A. Feldman. 1986. Neural Nets, Routines and Semantic Networks. In N. E. Sharkey, ed., *Advances in Cognitive Science*. Chichester, Eng.: Ellis Horwood Publishers, 158–203.

Weber, S. 1989. A Structured Connectionist Approach to Direct Inferences and Figurative Adjective-Noun Combinations. Ph.D. dissertation, University of Rochester.

ج. الفلسفة

ج1. العلم المعرفي وفلسفة الأخلاق

تذهب فلسفة الأخلاق الكلاسيكية إلى أن الدراسة التجريبية للذهن لا أثر لها على المسائل الأخلاقية. الأعمال الخمسة أسفله تعارض هذا الافتراض.

Churchland, P. M. 1995. *The Engine of Reason, the Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
Flanagan, O. 1991. *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Johnson, M. 1993. *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics.* Chicago: University of Chicago Press.
———. 1996. How Moral Psychology Changes Moral Philosophy. In L. May, A. Clarke, and M. Friedman, eds., *Mind and Morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*, 45–68. Cambridge, Mass.: MIT Press.
———. 1998. Cognitive Science and Morality. In W. Bechtel and G. Graham, eds., *A Companion to Cognitive Science.* Oxford: Blackwell.

ج2. مصادر فلسفية

Aristotle. *The Basic Works of Aristotle.* Edited by R. McKeon. New York: Random House, 1941.
Austin, J. L. 1975. *How to Do Things with Words.* Cambridge Mass.: Harvard University Press.
Bermudez, J., A. Marcel, and N. Eilan, eds. 1995. *The Body and the Self.* Cambridge, Mass: MIT Press.
Block, N. 1980. What Is Functionalism? In N. Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, 171–184. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Chomsky, N. 1957. *Syntactic Structures.* The Hague: Mouton.
———. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
———. 1966. *Cartesian Linguistics.* New York: Harper & Row.
———. 1975. *Reflections on Language.* New York: Pantheon.
———. 1981. *Lectures on Government and Binding.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
———. 1986. *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use.* New York: Praeger.
———. 1991. Linguistics and Adjacent Fields: A Personal View. In A. Kasher, ed., *The Chomskyan Turn*, 3–25. New York: Blackwell.
———. 1995. *The Minimalist Program.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
Davidson, D. 1978. What Metaphors Mean. *Critical Inquiry* 5, no. 1: 31–47.
DeMan, P. 1978. The Epistemology of Metaphor. *Critical Inquiry* 5, no. 1: 13–30.
Dennett, D. 1991. *Consciousness Explained.* Boston: Little, Brown.
Descartes, R. [1628] 1970. *Rules for the Direction of the Understanding.* In E. S. Haldane and G. R. T. Ross, eds., *The Philosophical Works of Descartes.* 2 vols. Reprint, Cambridge: Cambridge University Press.

———. [1637] 1970. *Discourse on Method.* In E. S. Haldane and G. R. T. Ross (eds.), *The Philosophical Works of Descartes.* 2 vols. Reprint, Cambridge: Cambridge University Press.

———. [1641] 1970. *Meditations on First Philosophy.* In E. S. Haldane and G. R. T. Ross, eds., *The Philosophical Works of Descartes.* 2 vols. Reprint, Cambridge: Cambridge University Press.

———. [1644] 1970. *Principles of Philosophy.* In E. S. Haldane and G. R. T. Ross, eds., *The Philosophical Works of Descartes.* 2 vols. Reprint, Cambridge: Cambridge University Press.

Dewey, J. 1922. *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology.* New York: Holt.

———. 1925. *Experience and Nature.* Chicago: Open Court.

Dummett, M. 1993. *Origins of Analytical Philosophy.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Flanagan, O. 1992. *Consciousness Reconsidered.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Fodor, J. 1975. *The Language of Thought.* New York: Crowell.

———. 1981. *Representations.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

———. 1987. *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Frege, G. 1892. On Sense and Reference. In P. Geach and M. Black, eds., *Translations from the Writings of Gottlob Frege.* 2d ed., 56–78. Oxford: Blackwell, 1966.

Gallagher, S. 1995. Body Schema and Intentionality. In J. Bermudez, A. Marcel, and N. Eilan, eds., *The Body and the Self*, 225–244. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Gallie, W. B. 1956. Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society* 31: 167–198.

Grice, H. P. 1975. Logic and Conversation. In P. Cole and J. Morgan, eds., *Syntax and Semantics*, vol. 3, *Speech Acts*, 41–58. New York: Academic Press.

———. 1989. *Studies in the Way of Words.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hart, H. L. A., and A. M. Honoré. 1958. *Causation in the Law.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Haugeland, J. 1985. *Artificial Intelligence: The Very Idea.* Cambridge, Mass., and London: MIT Press.

Hobbes, T. 1651. *Leviathan.* London: Dent & Sons.

Johnson, M. 1991. Knowing Through the Body. *Philosophical Psychology* 4, no. 1: 3–18.

———. 1992. Philosophical Implications of Cognitive Semantics. *Cognitive Linguistics* 3, no. 4: 345–366.

Kant, I. [ca. 1780] 1980. *Lectures on Ethics.* Translated by L. Infield. Indianapolis, Ind.: Hackett.

———. [1785] 1983. *Grounding for the Metaphysics of Morals.* Translated by J. Ellington. In *[Kant's] Ethical Philosophy.* Indianapolis, Ind.: Hackett.

———. [1797] 1983. *Metaphysics of Morals.* Translated by J. Ellington. In *[Kant's] Ethical Philosophy.* Indianapolis, Ind.: Hackett.

Kleene, S. C. 1967. *Mathematical Logic*. New York: Wiley.
Lakoff, G. 1971. Linguistics and Natural Logic. *Synthese*. Reprinted in Davidson and Harman, eds., *Semantics in Natural Language*. New York: Reidel, 1972.
Leder, D. 1990. *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
Le Poidevin, R., and M. MacBeath, eds. 1993. *The Philosophy of Time*. Oxford: Oxford University Press.
Locke, J. [1690; 5th ed. 1700] 1964. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by J. Yolton. London: Dutton.
McCauley, R. 1986. Intertheoretic Relations and the Future of Psychology. *Philosophy of Science* 53: 179–199.
———. 1996. Explanatory Pluralism and the Co-Evolution of Theories in Science. In R. McCauley, ed., *The Churchlands and Their Critics*, 17–47. Oxford: Blackwell.
Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. Translated by C. Smith. London: Routledge and Kegan Paul.
Montague, R. 1974. *Formal Philosophy*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
Neisser, U., ed. 1993. *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
Plato. *The Collected Dialogues of Plato*. Edited by E. Hamilton and H. Cairns. Princeton: Princeton University Press. 1961.
Prior, A. N. 1993. Changes in Events and Changes in Things. In R. Le Poidevin and M. MacBeath, eds., *The Philosophy of Time*, 35–46. Oxford: Oxford University Press.
Putnam, H. 1981. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1988. *Representation and Reality*. Cambridge, Mass.: Bradford/MIT Press.
Quine, W. V. O. 1959. *Methods of Logic*. Rev. ed. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
———. 1960. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
———. 1969. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York and London: Columbia University Press.
Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
———. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
Rosenbloom, P. 1950. *The Elements of Mathematical Logic*. New York: Dover.
Russell, B. 1903. *Principles of Mathematics*. 2d ed. New York: Norton.
Searle, J. 1969. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 1990. Artificial Intelligence: A Debate. *Scientific American* 262 (1): 25–37.
———. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
Searle, J., and D. Vanderveken. 1985. *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
Sheets-Johnstone, M. 1990. *The Roots of Thinking*. Philadelphia: Temple University Press.
Van Fraassen, B. C. 1968. Presupposition, Implication, and Self-Reference. *Journal of Philosophy* 65: 136–152.
Varela, F., E. Thompson, and E. Rosch. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wheelwright, P., ed. 1966. *The Presocratics*. New York: Odyssey Press.
Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan.

د. لسانيات أخرى

Comrie, B. 1976. *Aspect*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press.
Dowty, D. 1979. *Word Meaning and Montague Grammar*. New York: Synthese Language Library, Reidel.
Goldsmith, J. 1985. A Principled Exception to the Coordinate Structure Constraint. In *Papers from the Twenty-First Regional Meeting, Chicago Linguistic Society, Part I*. Chicago: Chicago Linguistic Society.
MacWhinney, B. 1995. The CHILDES Project: Tools for Analyzing Talk. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.
Malotki, E. 1983. *Hopi Time*. Berlin: Mouton.
Moens, M., and M. Steedman. 1988. Temporal Ontology and Temporal Reference. In *Proceedings of the Association for Computational Linguistics*—88, vol. 4, no. 2 (June): 15–29
Ross, J. R. 1967. *Constraints on Variables in Syntax*. Ph.D. dissertation, Massachusetts Institute of Technology. Published as *Infinite Syntax* (Norwood, N.J.: Ablex, 1985).
Vendler, Z. 1967. *Linguistics in Philosophy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
Whorf, B. L. 1956. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Edited by J. B. Carroll. Cambridge, Mass.: MIT Press.

هـ. مختلفات

Abram, D. 1996. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Pantheon.
Borg, M. J. 1997. *The God We Never Knew: Beyond Dogmatic Religion to a More Authentic Contemporary Faith*. San Francisco: Harper San Francisco.
Gilligan, C. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hawking, S. 1988. *A Brief History of Time*. New York: Bantam.
Matt, D. C. 1995. *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*. San Francisco: Harper San Francisco.
Minsky, M. 1986. *The Society of Mind*. New York: Simon & Schuster.
Spretnak, C. 1991. *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*. San Francisco: Harper San Francisco.
———. 1997. *The Resurgence of the Real: Body, Nature, and Place in a Hypermodern World*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

مُقابلات مُصطلحية

English	العربية
A	
absolute	مطلق
abstraction	تجريد
abstract	مجرد
act	فعل
action	عمل
active	نشيط
activity	نشاط
actor	فاعل
adequacy	كفاية
adjective	صفة
agency	منفذية
agent	منفذ
ambiguity	التباس
analysis	تحليل
analytic	تحليلي
approach	مقارَبة
artificial intelligence	ذكاء اصطناعي
arbitrary	اعتباطي
argument	موضوع، دليل
argumentation	استدلال
aspect	جهة
assignement	إسناد
assimilation	مماثَلة
association	قرن، ربط
assumption	افتراض، زعم
asymmetric relation	علاقة لاتناظرية
atom	ذرة
atomic	ذري
attitude	موقف
autonomous	مستقل
autonomy	استقلال
auxiliary	فعل مساعد
axiom	اكسيوم، مُسلَّمة
axiomatic	اكسيومي، نظام مُسلَّمات
B	
base	أساس
basic	قاعدي، أساسي
basic concept	تصوّر قاعدي
basis	أساس
behavior	سلوك
binary	ثنائي
blending	دمج
body	جسد
brain	دماغ
C	
categorization	مقوَلة
category	مقُولة
causal	سببي، عِلّي
causality	عِلّية
cause	سبب، عِلّة
causation	سببية
change	تغير
characterization	تخصيص
circularity	دائرية
cognition	معرفة
cognitive	معرفي
coherence	انسجام
combination	تأليف
combinatory	تأليفي
common	مشترك
communication	تواصل
comparative	مُقارِن
competence	قدرة
complement	فضلة
complementary	تكاملي
complex	مركَّب، معقد
component	مكوِّن
compositional	تأليفي
concatenation	سَلسَلة
concept	تصور
conception	تصوّر (فعل التصور)
conceptual	تصوّري
conclusion	نتيجة
condition	شرط
necessary -	شرط ضروري
sufficient -	شرط كافٍ
truth-s	شروط صدق
consistency	اتساق

constant ثابت
constituent مُكوِّن
construction بناء، تركيب
containment احتواء
content محتوى
context سياق
contextual سياقي
conventional تواضعي
correlation تعالُق
correspondence توافق
counterexample مثال مضاد

D

data معطيات
decomposition تفكيك
deduction استنباط
definition تعريف
deictic إشاري
derivation اشتقاق
description وصف
determination تحديد
dichotomy ثُنائية
differance مُبايَنة
difference فرق
dimension بعد
directness مباشَرة
discourse خطاب
distinct مميَّز
distinctive مميِّز
distribution توزيع
diversity تنوع
domain مجال
duality ثنائية

E

efficiency فعاليّة
element عنصر
emotion انفعال، عاطفة
empathy تناغم/تقمص
empirical تجريبي، إمبريقي
entailment اقتضاء
enunciation تلفظ
entity كيان
episteme إبستيمية
epistemic إبستيمي
epistemology إبستمولوجيا
evaluation تقييم
event حدث
evidence برهان، دليل
evolution تطور
exclusion إقصاء
existence وجود
existential وجودي
experience تجربة
experientialism تجريبية
explanation تفسير
explicit صريح
expression عبارة، تعبير
extension توسع/ماصدق
extensional ماصدقي
extralinguistic غير لغوي

F

fact واقعة
faculty ملَكة
false كاذب
falsifiability مدحوضية
feature سمة
field حقل
figurative مجازي
fixed مثبَّت
folk theory نظرية عامية
form شكل، صورة
formal صُوري
formation تكوين
formula صيغة
frame إطار
framing تأطير
frequency تردد
function وظيفة
functional وظيفي

G

generalization تعميم
generation توليد
generative توليدي
genetic جيني، وراثي
gestalt theory نظرية الجشطالت
gesture إشارة
goal هدف
grade درجة
grammar نحو
grammatical نحوي
grammaticality نحوية
grammaticalization نحوَنة
grounding أساس

H

hardware عتاد
hierarchy سلمية
holism شمولية
homonymy اشتراك لفظي
hypothesis فرضية

I	
iconic	أيقوني
idea	فكرة
ideal	مثالي
idealization	امثلة
idealized	مؤمثَل
identical	مطابق
identification	تعيين
identity	تطابق
idiomatic	مسكوك
idiosyncratic	فرادي
image	صورة
imagery	تخيل
implication	استلزام
implicational	استلزامي
implicit	ضمني
inclusion	احتواء، تضمين
incompatibility	تنافر
independent	مستقل
individual	فردي
induction	استقراء
inference	استنتاج
inherent	ملازِم
inheritance	توارث
innate	فطري
innateness	فطرية
input	دَخْل
instantiation	تمثيل
instrument	أداة
intension	مفهوم
interaction	تفاعل
interpretation	تأويل
intonation	تنغيم
intuition	حدس
irregular	غير مطَّرِد
K	
kind	نوع
knowledge	معرفة
L	
language	لغة
natural -	لغة طبيعية
ordinary -	لغة عادية
artificial -	لغة اصطناعية
symbolic -	لغة رمزية
law	قانون
layer	طبقة
level	مستوى
lexical	معجمي
lexicon	معجم
linear	خطي
linguistic	لغوي، لساني
litteral	حرفي
logarithm	خوارزم
logic	منطق
logical form	صورة منطقية
M	
mapping	نسخ
manipulation	معالجة
meaning	معنى
meaningful	ذو معنى
meaningless	بدون معنى
mechanism	آلية
memory	ذاكرة
mental	ذهني
metaphor	استعارة
complex -	استعارة معقدة
conventional -	استعارة تواضعية
primary -	استعارة أولية
metonymy	كناية
mind	ذهن
model	نموذج
model-theoretic semantics	دلالة نموذج نظري
modelling	نمذجة
morpheme	مورفيم، صرفية
morphology	صرف، صِرافة
motor	حركي
N	
natural	طبيعي
naturalization	تطبيع
naturalized	مطبَّع
necessary condition	شرط ضروري
network	شبكة
neurolinguistics	لسانيات عصبية
nonmetaphoric	غير استعاري
notion	مفهوم
noun	اسم
nuclear	نووي
number	عدد
O	
objective	موضوعي
objectivism	موضوعية
obligatory	إجباري
observation	ملاحظة
ontology	انطولوجيا
opposition	تقابُل، تعارُض
optimal	امثل

optimality أمثلية
optional اختياري
oral شفوي
order رتبة
ordinary عادي
output خرْج
overlap تراكب
P
pairing قرن، مزاوجة
paradox مفارقة
parallel مواز
parametric وسيطي
paraphrase شرح
path مسار
patient ضحية
pedigree شجرة أنساب
perception إدراك
perceptual إدراكي
performance إنجاز
person شخص
personification تشخيص
pertinent وارد
phenomenon ظاهرة
phenomenology فينومينولوجيا
philosophy فلسفة
phonology صِواتة
phrase مركب
physiology فيزيولوجيا
place مكان
poetic شعري
polysemous متعدد الدلالة
polysemy تعدد الدلالة
polyvalent متعدد الخصائص
position موقع
positive إيجابي
pragmatic (-s) ذريعي (ذريعيات)
precedence سبق
predicate محمول
predication حمل/إسناد
prediction تنبؤ
premise مقدمة منطقية
preposition حرف
presentation تقديم
presupposition تضمن
primary أولي
primitive بدائي
principal رئيسي
principle مبدأ
process سيرورة
productivity إنتاجية
projection إسقاط
property خاصية
proposition قضية
protocol بروتوكول
prototype نمط نموذجي
psycholinguistics لسانيات نفسية
psychology علم النفس
purpose قصد، غرض
Q
quality نوع، نوعية
quantification تسوير، تكميم
quantitative كمي
quantity كمية، كم
R
radial شعاعي
radical جذري
rationalism عقلانية
rarefaction تخلخل
realism واقعية
reality واقع
reason عقل، سبب
reasoning تفكير
recategorization إعادة مقْوَلة
reference إحالة، مرجع
regular مطرد
regularity اطراد
relation علاقة
relational علاقي
relative نسبي
relativity نسبية
relevance ورود
representation تمثيل
representational تمثيلي
restriction قيد، تقييد
restrictive حصري، تقييدي
reversal قلب
rhetorical بلاغي
rhythm إيقاع
rule قاعدة
S
satisfaction إشباع
scale سُلَّم
schema خطاطة
scope حيِّز
segment قطعة، مقطع
selection انتقاء
semantic (-s) دلالي (دلالة)
sense معنى

sentence	جملة
sequence	متوالية
set	مجموعة
significance	دلالة
significant	دال
similar	مشابه
similarity	مشابهة
simple	بسيط
situation	وضع
skeletal	هيكلي
skeleton	هيكل
sociolinguistics	لسانيات اجتماعية
software	برمجية
source	مصدر
space	فضاء
spatialization	تفضية
speech	كلام، ملفوظ
speech act	فعل كلام
speech act theory	نظرية افعال الكلام
state	حالة
statement	قولة، إثبات
stative	ساكن
structure	بنية
structuration	بَنْيَنة
style	اسلوب
stylistic	اسلوبي
stylistics	اسلوبيات
subcategorization	تفريع مقولي
subconcept	تصور فرعي
subjective	ذاتي
subjectivism	نزعة ذاتية
subset	مجموعة فرعية
subsystem	نسق فرعي
substitution	استبدال، تعويض
surface structure	بنية سطحية
syllogism	قياس
symbol	رمز
symbolic	رمزي
symbolism	رمزية
symmetrical	تناظري
symmetry	تناظر
synergy	تداوب
syntactic	تركيبي
syntax	تركيب
synthetic	توليفي، تاليفي
system	نسق
systematic	نسقي
systematicity	نسقية

T	
target	هدف
taxonomic	تصنيفي
teleology	غائية
temporal	زمني
terminal	نهائي
test	رائز
text	نص
textual	نصي
theorem	مُبرهَنة
theory	نظرية
thought	فكر
time	زمن
timeless	لازمني
token	ورود
transformation	تحويل
transformational	تحويلي
transitive	متعد
translation	ترجمة
true	صادق
truth	صدق
type	نمط
typological	نمطي
typology	نمطية
U	
underlying	تحتي
understanding	فهم
ungrammatical	غير نحوي، لاحن
unification	توحيد
universal	كلي
universalism	كلية
universe	عالم
use	استعمال
V	
vague	مبهم، غامض
value	قيمة
variable	متغير
variation	تنوع
verb	فعل
violation	خرق
vision	رؤية
visual	بصري
W	
weight	ثقل، وزن
well-formedness	سلامة البناء
word	كلمة
world	عالَم
writing	كتابة

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

المحتويات



الفلسفة في الجسد

الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي

ماذا يعني أن نكون بشراً؟ كيف تكون المعرفة ممكنة لدينا؟ من أين تأتي القيم الأخلاقية؟ احتلت أسئلة من هذا القبيل عدة قرون مركزَ الفلسفة الغربية. وصاغ الفلاسفة، في وضعهم لهذه الأسئلة، بعض الافتراضات والمسلّمات الأساسية — من قبيل أن باستطاعتنا معرفة أذهاننا من خلال الاستبطان، وأن جل تفكيرنا بشأن العالم تفكير حَرفي، وأن العقل غير متجسد وكلي. هذه الافتراضات والمسلّمات يعاد فيها النظر هنا انطلاقاً من النتائج التي توصل إليها العلم المعرفي.

يبين لايكوف وجونسون أن الفلسفة المسؤولة إزاء علم الذهن تمنحنا أشكالَ فهم مفصّلة وجديدة جذرياً بشأن الإنسان وماهيته. يتفحص هذا الكتاب من جديد التصورات القاعدية للذهن، والزمن، والسببية، والأخلاق، والنفس؛ إنه يعيد التفكير في عدد من التقاليد والتيارات الفلسفية، بدءاً باليونان الكلاسيكيين، ومروراً بأخلاق كانط، وانتهاء بالفلسفة التحليلية الحديثة. يكشف لايكوف وجونسون عن البنية الاستعارية الخفية في كل شكل من أشكال التفكير، ويُبيّنان كيف تنشأ ميتافيزيقا كل نظرية من هذه النظريات من استعاراتها.

يقدم كتاب "الفلسفة في الجسد" فهماً جديداً جذرياً لما يعنيه أن نكون بشراً، وينادي بإعادة التفكير في التقليد الفلسفي الغربي. هذه فلسفة لم نشهد لها مثيلاً.

«سيكون هذا الكتاب لحظة أكاديمية عليها إقبال واسع»
(مارك تورنر، مؤلف كتاب "الذهن الأدبي: أصول الفكر واللغة"
.(M. Turner, author of The literary Mind : The Origins of Thought and Language

«طموحهما هائل، وحجتهما لها أهمية... ينخرط المؤلّفان في مشروع يمكن أن نطلق عليه مشروع "الجينُوم" الاستعاري، محاولينِ رسمَ الخطوط الكبرى للشفرة الجينية للفكر البشري»
(نيويورك تايمز The New York Times).

«التفسيرات المستفِزّة المقدَّمة هنا... تتحدانا كي نوضّحَ فهمَنا الخاص لآليات الذهن البشري»
(كريستيان ساينس مونيتور The Christian Science Monitor).

موضوع الكتاب نظرية الاستعارة

ISBN 978-9959-29-658-0



دار المدار الإسلامي توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com